Tidsskrift for Teologi og Kirke
1961

Tidsskrift for Teologi og Kirke

1961

32. ÅRGANG

REDAKSJON:

Nils E. Bloch-Hoell, Ivar P. Seierstad, Leiv Aalen

FASTE MEDARBEIDERE:

Helge Brattgård (Göteborg), Lauri Haikola (Helsinki),
Gottfried Hornig (Lund), Asger Højlund (København),
Per Lønning, O. G. Myklebust

NY REKKE FRA 1960

I KOMMISJON HOS ARNE GIMNES FORLAG, OSLO

Printed in Norway

A.s Indremisjonstrykkeriet

Oslo 1961

INNHOLD

ARTIKLER

Side

Aalen, Leiv: Karl Barth som dogmatiker 159
Asheim, Ivar: Religionspedagogikken og den almene pedagogikk 129
Aukrust, Tor: Atomvåpen som etisk problem 203
Dahle, Ingebrigt: Thomas Forsyth Torrance 199
Gulbrandsen, Birger: Den eldre pietismes annet hovedsentrum i Norge 142
Haikola, Lauri: Melanchthon såsom lutherdomens lärofader 1
Hornig, Gottfried: Tilbakeblikk på den tyske kirkekamp 1933—1945 85
Kindingstad, E.: Mystikk og evangelisk kristendom 22
Lövestam, Evald: «Masculum et feminam fecit eos Deus» 74
Moe, Olaf: Menneskesønnen og Urmennesket 65
Nome, John: Universitetet og teologien 193
Seierstad, E.: Paktstanken og pakten i Genesis 15 10

REVYSTOFF

Aalen, Sverre: Spørsmålet om den historiske Jesus 31
Bloch-Hoell, Nils: Det lutherske verdensforbund 95
— Generalforsamlingen i Kirkenes verdensråd 1961 99
Lønning, Per: Martin Heidegger 165
Myklebust, Olav Guttorm: Om disiplinen «misjonsvitenskap» 217
— Ny gjennomtenkning av misjonen. (Litteratur) 222

TEOLOGISK LITTERATUR

Aarnes, Asbjørn o. fl.: Brytninger i tidens tankeliv. (T. Aukrust) 176
Aland, Kurt (utg.): Lutherlexikon. (N. Bloch-Hoell) 117
Althaus, Paul: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. (Sv. Aaalen) 41
Asheim, Ivar: Glaube und Erziehung bei Luther. (C. Fr. Wisløff) 177
Barrett, C. K.: The Epistle to the Romans. (Sv. Aalen) 191
Barth, Hans (m. fl.): Freiheit (L. Aalen) 173
Barth, Karl: Die Kirchliche Dogmatik. (L. Aalen) 173
— Theologische Fragen und Antworten. (L. Aalen) 173
Bartsch, Hans Werner: Das historische Problem des Lebens Jesu. (Sv. Aalen) 41
Baumgärtel, Friedrich: Wider die Kirchenkampflegenden. (G. Hornig) 121
Beare, F. W.: The Epistle to the Philippians. (Sv. Aalen) 191
Berggrav, Eivind: Forgjeves for fred. (N. Bloch-Hoell) 114
Berkouwer, G. C.: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. (L. Aalen) 173
Birkeli, E. og *Strand, C. Tidemann:* Kallet og veien. (N. Bloch-Hoell) 115
Böhme, Wolfgang: Beichtenlehre für evangelische Christen. (J. Steen Natvig) 123
Brøndsted, H. V.: Atomalderen og vor biologiske fremtid. (T. Aukrust) 227
Brunotte, Wilhelm: Das geistliche Amt bei Luther. (L. Aalen) 101
Brynildsen, Aasmund: Det nye hjerte og andre essays. (J. Nome) 177
Der Christ im Atomzeitalter. (T. Aukrust) 227
Dale, Aasmund: Metodikk for kristendomsfaget. (T. Elsbutangen) 246
Dehlin, Harald Stene: Kvinneskjebner og salmevers. (B. O. Weider) 181
Diehn, Otto: Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes. (G. Hornig) 120

Side

Diem, Hermann: Das Rätsel des Antisemittismus. (M. Sæbø) ... 186
Ehnmark, Erland: Etiska ideer i främmande religioner. (H. Breen) ... 60
Elert, Werner: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. (C. Fr. Wisløff) ... 60
(Fjellbu, Arne): Festskrift til biskop Arne Fjellbu. (N. Bloch-Hoell) ... 182
Fleisch, Paul: Für Kirche und Bekenntnis. (O. Moe) ... 119
Fragen an das Konzil. (N. Bloch-Hoell) ... 241
Fuchs, Ernst: Gesammelte Aufsätze. I—II. (Sv. Aalen) ... 41
Gärtner, Bertil: John 6 and the Jewish Passover. (O. Moe) ... 189
Goldschmidt, D. — Greiner, F. — Schelsky, H.: Soziologie der Kirchengemeinde. (T. Aukrust) 244
Gollwitzer, H.: Die Christen und die Atomwaffen. (T. Aukrust) ... 227
Greiner, F.: se Goldschmidt, D.
Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus. (Sv. Aalen) ... 192
Günther, H. (utg.): Die deutsche evangelische Gemeinde in Oslo. (O. Moe) ... 53
Gürtler, Paul: Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau. (G. Hornig) ... 120
Göransson, Carl Ernst: Biskop Tegner i traditionen och i verkligheten. (B. Gulbrandsen) ... 113
Hammerstein, Franz Frhr. v.: Das Messiasproblem bei Martin Buber. (M. Sæbø) ... 184
Holte, Ragnar: Beatitudo och sapientia. (Sv. H. Smebye) ... 107
Hughey, J. D.: Die Baptisten. (N. Bloch-Hoell) ... 241
Hutten, Kurt: Seher — Grübler — Enthusiasten. (N. Bloch-Hoell) ... 180
— Die Glaubenswelt des Sektierers. (N. Bloch-Hoell) ... 181
Jeremias, Joachim: Das Problem des historischen Jesus. (Sv. Aalen) ... 41
Johnson, Alex: Eivind Berggrav. (N. Bloch-Hoell) ... 114
Käsemann, Ernst: Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. 1. (Sv. Aalen) ... 41
Kapelrud, Arvid S.: Israel fra de eldste tider til Jesu fødsel. (A. J. Bjørndalen) ... 126
Kinder, Ernst: Der evangelische Glaube und die Kirche. (L. Aalen) ... 101
Klaus, Bernhard: Veit Dietrich. (I. Asheim) ... 179
Krimm, Herbert: Das diakonische Amt der Kirche. (J. Aschim) ... 183
Künneth, W.: Rechtfertigung im Atomzeitalter. (T. Aukrust) ... 227
Kärnvapen? (T. Aukrust) ... 227
Lersner, Dieter Freiherr von: Die ev. Jugendverb. Württ.s und die Hitlerjugend. (G. Hornig) 120
Leuba, Jean-Louis: Institution und Ereignis. (O. Moe) ... 237
Lindberg, Bertil: Om bikten. (C. Tidemann Strand) ... 61
Lindhardt, P. G. (utg.): Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun. (J. Nome) ... 111
Lindquist, David: Varför diakoni? (J. Aschim) ... 183
Littell, F. H. og Walz, H. H. (utg.): Weltkirchenlexikon. (N. Bloch-Hoell) ... 117
Lohse, Bernhard: Ratio und fides. (C. Fr. Wisløff) ... 243
Lohse, Eduard: Die Offenbarung des Johannes. (E. Danbolt) ... 239
The Lutheran Church among Norwegian-Americans. I—II. (C. Fr. Wisløff) ... 53
Löfgren, David: Die Theologie der Schöpfung bei Luther. (O. Modalsli) ... 55
Maurer, Wilhelm: Kirche und Synagoge. (M. Sæbø) ... 186
— Pfarrerrecht und Bekenntnis. (L. Aalen ... 101
Menighetsfakultetet i går og i dag. (O. Hagesæther) ... 59
Menzel, E.: Legalität oder Illegalität der Anwendung von Atomwaffen. (T. Aukrust) ... 227
Milton, John P.: Prophecy Interpreted. (J. B. Rian) ... 125
Moe, Olaf: Bibelens siste bok. (E. Danbolt) ... 239
Mulder, William: Homeward to Zion. (N. Bloch-Hoell) ... 52
Neue Zeitschrift für systematische Theologie. (L. Aalen) ... 62
Nielsen, Eduard: Grundrids af Israels historie. (A. J. Bjørndalen) ... 125
Niemöller, Gerhard: Die erste Bekenntnissynode der D.E.K. zu Barmen. I—II. (G. Hornig) ... 120
Niemöller, Wilhelm: Die evangelische Kirche im dritten Reich. (G. Hornig) ... 120
— Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen evangelischen Kirche zu Dahlem. (G. Hornig) ... 120
— Hitler und die Evangelischen Kirchenführer. (G. Hornig) ... 121
— Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes. (G. Hornig) ... 120
Noth, Martin: Geschichte Israels. (A. J. Bjørndalen) ... 48
Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung. (P. Lønning) ... 241
Persson, Per Erik: Kyrkans ämbete som Kristus-representation. (L. Aalen) ... 101
Prenter, Regin: Embedets guddommelige indstiftelse og det almindelige præstedømme. (L. Aalen) 101
— Protestantismen i vår tid. (P. Lønning) ... 58
Rad, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. (A. J. Bjørndalen) ... 187
Richardson, Alan: An Introduction to the Theology of the New Testament. (T. Osnes) ... 48
Robinson, James K.: Kerygma und historischer Jesus. (Sv. Aalen) ... 41
— A New Quest of the Historical Jesus. (Sv. Aalen) ... 41
Schelsky, H.: se Goldschmidt, D.
Stauffer, Ethelbert: Den historiske Jesus i ny belysning. (Å. Holter) ... 46
Strand, C. Tidemann: se Birkeli, Emil
Sulzbach, Walter: Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses. (M. Sæbø) ... 186
Sundby, Olof: Luthersk äktenskapsuppfatning. (O. Modalsli) ... 55
Søndagsposten for de minste. (Bj. O. Weider) ... 123
Thielicke: H.: Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik. (T. Aukrust) ... 227
Thun, Theophil: Die Religion des Kindes. (I. Asheim) ... 247
Todesstrafe? Theologische und juristische Argumente. (H. Fr. Breen) ... 110
Trillhaas, Wolfgang: Der Dienst der Kirche am Menschen. (T. Tronsen) ... 245
Turnbull, Ralph G.: Jonathan Edwards. (N. Bloch-Hoell) ... 243

Side

Universitetet i Oslo 1911—1961. (J. Nome) 224
Vestre, Bernt: Albert Camus. (T. Aukrust) 176
Weisberger, Bernhard A.: They gathered at the river. (N. Bloch-Hoell) 116
Wingren, G.: Luthers lära om kallelsen. (L. Aalen) 229
— Predikan. (L. Aalen) 229
— Skapelsen och lagen. (L. Aalen) 229
— Evangeliet och kyrkan. (L. Aalen) 229
— Kyrkans ämbete. (L. Aalen) 229
— Svenska kyrkans ekumeniska ansvar. (L. Aalen) 229
Wölfel, Eberhard: Luther und die Skepsis. (M. Sæbø) 51
Wylie, William P.: The Pattern of Love. (J. Nome) 109
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 56. Jg. 1959. Beiheft 1. (Sv. Aalen) 41

Minneord 9, 30
Redaksjonelle noter 94, 172
Våre bidragsytere 64, 128, 192, 248

MELANCHTHON SÅSOM LUTHERDOMENS LÄROFADER*)

Av Lauri Haikola

Enligt allmänt vedertagen uppfattning är Martin Luther lutherdomens egentliga kyrko- och lärofader. Och i viss mening går det inte heller att förneka att så är fallet. Under själva reformationstiden var Luther den obestridliga auktoriteten. Luthers lära var identisk med kyrkans sanna lära. Själve Melanchthon var ivrig förespråkare för denna tes. Denna Luthers auktoritet blev ingalunda mindre efter hans död.

Saken ter sig emellertid annorlunda, när man betraktar de lutherska kyrkornas historia från läroutvecklingens synpunkt. Det var Melanchthon-lärjungar som i de flesta länderna genomförde reformationen, och det var den melanchthonska teologin, som blev förhärskande i teologin och i kyrkoläran för många århundraden framåt. Detta melanchthonska inflytande gör sig ännu gällande i de kyrkor, där en gammaldags luthersk fromhet, den må gärna vara pietistisk färgad, ännu lever kvar. Det finns således starka skäl för hävdandet av tesen, att Philipp Melanchthon och icke Luther är lutherdomens egentliga *lärofader*.

Historiskt sett innebär detta påståendet givetvis ingen nyhet. Melanchthon var ju författaren till lutherdomens viktigaste bekännelseskrifter och dess första, allmänt accepterade dogmatik. Därför var det naturligt, att han åtnjöt ett stort anseende som renlärighetens försvarare. Därtill kom den omständigheten, att man i lutherdomen från första början ansåg M. representera den rätta tolkningen av den lutherska centralläran, av läran om rättfärdiggörelsen genom tron allena. Den historiska lutherdomen var icke medveten om någon motsättning mellan Luther och Melanchthon angående det centrala i läran. Man kände visserligen till den samtida kritiken emot M. i vissa läropunkter, men denna kritik berörde aldrig det centrala och väsentliga i M:s lärosätt. M. var med andra ord för lutherdomen den rätta utläggaren av Luthers och reformationens lära. Denna omständighet var ägnad att stärka M:s auktoritet. Luthers lära kände man till blott genom den melanchthonska tolkningen.

Det är först den liberala teologin och den moderna Lutherforskningen, som trott sig kunna upptäcka en avgörande skillnad mellan de bägge

*) Gjesteforelesning ved Menighetsfakultetet 6. september 1960.

reformatorernas lärosätt. I allt högre grad har forskningen blivit övertygad om att M. på väsentliga och avgörande punkter avvikit från Luther och representerat en egen teologisk linje, som på ett ödesdigert sätt blev bestämmande för den lutherska traditionen. Såsom representanter för denna uppfattning i Tyskland kan man nämna Karl Holl, Reinhold Seeberg, Emanuel Hirsch, H. E. Weber och över huvud dem, som fullföljt K. Holls intentioner. Även nordiska teologer har på många punkter fullföljt samma linje som den hollska skolan. Bland dem kan man nämna Ragnar Bring och Regin Prenter.

Det är emellertid icke de båda reformatorernas förhållande till varandra som för tillfället intresserar oss, utan förhållandet mellan Melanchthon och lutherdomen. I denna fråga råder en full enighet bland forskarna, nämligen att det finns en oavbruten kontinuitet mellan M:s och den efterföljande lutherdomens teologi. I det följande skall jag försöka i korta drag påvisa vari denna kontinuitet består. I en kort framställning kan naturligvis blott huvuddragen i den månghundraåriga traditionen behandlas.

Den mest övergripande aspekten i M:s teologi är motsatsen mellan lag och evangelium. Uitfrån denna motsättning kan allt i hans tänkande förstås. Distinktionen lex et evangelium är den egentliga teologiska nyheten i reformationen. Lagen representerar Guds ursprungliga, i skapelsen givna vilja. Där utkräver han av människan en fullkomlig laglydnad och utlovar såsom dess lön en evig salighet samt hotar människan med evigt straff, ifall hon icke uppfyller lagen. Lagen är ett uttryck för Guds eviga, orubbliga ordning, efter vilken allt Guds handlande sker och efter vilken människans handlande borde ske. Rent principiellt framställer lagen för människan en objektivt riktig, villkorlig frälsningsväg: om någon skulle uppfylla lagen till punkt och pricka, så skulle han av Gud förvärva en evig salighet som lön.

Nu är emellertid ingen människa i det läge, att hon kunde uppfylla lagen. Hela mänskligheten är genom arvsyndens makt hindrad från att uppfylla den. M. anknyter sig här till den augustinska arvsyndstraditionen. Syndens oövervinnelighet har gjort den ursprungligen goda och rättfärdiga lagen till en enbart anklagande makt. Någon annan lag än den anklagande och fördömande känner M. icke till, ty han utgår i sitt resonemang från arvsyndens verklighet. Lagens stränga krav som uttryck för Guds rättfärdiga vilja skall emellertid alltid förkunnas, ehuru den hos människan blott åstadkommer en motsatt verkan, fruktan, förtvivlan och hat emot lagen.

Denna negativa och pessimistiska syn på lagen och dess verkan i den «naturliga» människan är typisk icke blott för M. utan även för hela lutherdomen. Hela den evangelisk-lutherska fromhetstypen får sin sär-

prägel av denna föreställning om människans hopplösa läge inför lagens krav. Hela fromhetstypen är därför präglad av en botstämning. Lagens främsta uppgift är icke att hos människan framkalla en moralisk bättring eller att vara ett rättesnöre för framåtskridande i helgelsen, utan att överbevisa människan om hennes oövervinneliga synd och tvinga henne söka efter en annan rättfärdighet (s.k. lagens andra eller andliga bruk). Även den äldre pietismen med sitt hårda krav på botkamp innebär i ett avgörande hänseende ett konsekvent fullföljande av M:s och gammallutherdomens allmänna linje. Lagen skapar bot, förkrossar och dödar människan samt gör henne nådebehövande. Detta är lutherdomens kännemärke. Frågan huru mycket detta beror på Luthers eller Melanchthons inflytande, måste vi i detta sammanhang lämna obesvarad. En helt annan inställning till lagen möter vi både i den romerskkatolska och reformerta fromheten.

Den hotande och dödande lagen är emellertid enligt M. icke den enda och icke ens den avgörande faktorn i det kristna livet. Lagen med sin verkan är blott en förberedelse, ja, en tjänare till något högre, nämligen till evangeliet. Det kristna livets grundton är dock enligt den evangeliska uppfattningen bestämd, icke av lagen utan av evangeliet. Om lagen kan beskrivas så, att den *villkorligt* utlovar livet åt den som verkligen uppfyller dess krav och hotar syndaren med döden, så måste evangeliets innehåll däremot uttryckas så, att det *gratis* ger åt var och en syndernas förlåtelse och liv. Lagen är en villkorlig frälsningsväg, evangeliet en förutsättningslös förlåtelse, lagen kräver en egen rättfärdighet (iustitia propria), evangeliet *skänker* en *främmande* rättfärdighet (iustitia aliena). Så kan i all korthet skillnaden och motsatsen mellan lag och evangelium definieras.

Lag och evangelium representera således två motsatta frälsningsvägar. Lagens frälsningsväg är definitivt avskaffad genom evangeliet, som är Guds extra ordinarium opus i jämförelse med skapelsen och lagen. Detta innebär, att fastän lagen predikas i kyrkan som villkor för frälsning, så bör dock varje åhörare samtidigt veta, att ingen blir salig genom lagen. Genom att göra denna skarpa skillnad mellan lag och evangelium ville M. och efter honom lutherdomen hävda nådestankens renhet gentemot den katolska meritumtanken.

Det är emellertid ett misstag att tro, att evangeliet, budskapet om den fria nåden och förlåtelsen skulle innebära ett rent förbigående och ett enkelt åsidosättande av lagens rättmätiga krav. Från människans synpunkt ter sig visserligen saken så, att hon får rättfärdigheten och livet gratis, men så ser saken icke ut ur den gudomliga rättfärdighetens och lagens synpunkt. Lagens rättfärdiga krav blir ingalunda åsidosatt vid rättfärdiggörelsen genom tron allena. Guds fria förlåtelse och fräls-

ningen genom nåden allena betyder ingalunda, såsom de papistiska motståndarna påstod, att Gud skulle förlåta av ren slentrian och att han skulle se på människans synd genom fingrarna. På denna punkt reser M. och den lutherska traditionen en enhällig protest emot de «katolska» beskyllningarna.

Tvärtom är det så, att rättfärdighetens och lagens allvar ingalunda blir förbigånget eller undanskaffat genom den fria förlåtelsen utan tvärtom till punkt och pricka uppfyllt. Det som lagen och rättfärdigheten kräver har visserligen icke blivit uppfyllt av någon människa, men det har i stället Kristus såsom Gud och människa fullgjort. Lagens rättfärdiga krav beträffande syndens skuld liksom dess positiva krav har på ett tillräckligt och t.o.m. överflödande sätt blivit kompenserat genom Kristi gärning på korset. Om nu Gud förlåter och rättfärdigförklarar syndaren, så sker detta ingalunda av slentrian och under förbigående av rättfärdighetens rimliga krav, utan av rättfärdiga skäl. Så har lutherdomens *försoningspredikan* ljudit under århundraden.

Syndarens rättfärdiggörelse *av nåd genom tron allena* är en *frukt* av Kristi fullkomliga tillfyllestgörelse på korset. Detta är M:s och lutherdomens centrala lära. Ingen annan grund än Kristi fullkomliga tillfyllestgörelse och förtjänst kan läggas för människans rättfärdiggörelse inför Gud. Inga mänskliga förtjänster, varken självförvärvade eller ingjutna kvaliteter får konkurrera med Kristi förtjänst såsom rättfärdiggörelsens grund. Den strängt *forensiskt* tänkta rättfärdiggörelsen blir garantin för att sola gratia-principen bevaras ren. Enligt det forensiska språkbruket betyder ordet rättfärdiggöra (iustificare) icke att göra någon rättfärdig utan att frikänna en anklagad och förklara honom rättfärdig.

Att den forensiska synen på rättfärdiggörelsen så snabbt vann allmänt gehör och blev lutherdomens förhärskande kyrkolära berodde historiskt sett på den osiandriska striden. Visserligen var M. redan i sin kamp emot den katolska gratia infusa- och fides caritate formata-tanken tvungen att betona rättfärdiggörelsens forensiska karaktär, men A. Osianders kritik drev honom att ännu mer renodla den forensiska synpunkten. Och betydelsefullt för läroutvecklingen var, att även M:s äktlutherska motståndare helhjärtat ställde sig bakom den forensiska tolkningen av rättfärdiggörelsen.

Att den forensiska synens seger blev ödesdiger för lutherdomens utveckling visas av de segslitna striderna mellan den ortodoxa och pietistiska riktningen i lutherdomen. Det är systematiskt sett allom uppenbart, att renodlandet av den forensiska synpunkten, som naturligtvis sker i renlärighetens intresse, lätt leder till försummande av den etiska förnyelsens betydelse. Om rättfärdiggörelsen tänkes ske *helt* utanför

människan och *helt* på grund av främmande rättfärdighet (iustitia aliena), så synes allt vad som sker immanent i människan bli oväsentligt i jämförelse med den forensiska domen.

Innebörden i den forensiska tankegången är jämförelsevis enkel. Rättfärdiggörelsen är en domstolsakt. Visserligen finner man icke ännu hos M. så utförliga och detaljerade beskrivningar av denna domstolsscen som hos gnesiolutheranerna (t. ex. Flacius) eller hos de senare ortodoxa teologerna, men i sak har de sistnämnda icke gjort annat än systematiskt vidare utvecklat det som redan finns i M:s tangegång. Gud är domaren i den himmelska rättegången, som sker med den ångrande och bävande syndaren. Djävulen är åklagaren, som inför domstolen drar fram människans synd och skuld. Kristus är syndarens försvarare och den som med sin fullkomliga betalning övertäcker människans oändliga skuldkonto. Detta är innebörden i *imputationstanken,* d.v.s. i tanken att Kristi främmande rättfärdighet imputeras syndaren, som icke har någon egen rättfärdighet utan blott synd. På grunn av denna tillräknade främmande rättfärdighet och främmande betalning förklarar Gud som rättfärdig domare syndaren rättfärdig. Frikännandet och rättfärdigförklarandet av den anklagade sker för en annans, d.v.s. Kristi skull.

M. och lutheranerna har varit mycket måna om att hålla borta från locus iustificationis varje tanke på mänsklig förtjänst eller värdighet. Icke ens tron, vilken betyder den anklagades bön om förlåtelse och vars förhandenvaro naturligtvis är en nödvändig förutsättning, får uppfattas som en sådan värdighet. Paulus säger visserligen, att tron räknas till rättfärdighet (Rom. 4:5: reputatur fides eius ad iustitiam), men detta skall icke förstås så, att tron i sig innebure en förtjänst eller värdighet. Det är inte för trons egen skull som tron räknas som rättfärdighet, utan därför att tron omfattar Kristi imputerade rättfärdighet.

Luther hade ofte talat om Kristi inneboende i tron. Det är för denne i tron inneboende Kristi skull som människan rättfärdiggöres, tillräknas rättfärdighet eller förklaras rättfärdig. Samtidig medför Kristi inneboende en begynnande reell rättfärdighet som utrensar och bekämpar den kvarblivande synden. Om man dessutom, som Luther gjorde, kallar denne i tron närvarande Kristus för vår inneboende rättfärdighet (iustitia formalis), blir det synnerligen svårt att renodla den forensiska, rent imputativa aspekten på rättfärdiggörelsen. A. Osiander anknöt i sin kritik emot M. med förkärlek till dessa Luthers yttranden.

M. och den lutherska traditionen kände naturligtvis också tanken på Kristi inneboende och tron såsom en begynnande förvandling. Fruktan för Osianders tanke om Kristus såsom vår «väsentliga rättfärdighet» tvingade dem emellertid till mycket noggranna distinktioner om inne-

boendets plats i rättfärdiggörelsens sammanhang. Den forensiska rättfärdiggörelsen för Kristi skull samt Kristi och Andens inneboende i tron eller Gerechterklärung och Gerechtmachung förhåller sig till varandra som causa och effectus, grund och följd. Osianders försök innebar en sammanblanding av orsak och verkan i rättfärdiggörelsen. Att Kristi och den helige Andens inneboende *följer efter* den forensiska rättfärdiggörelsen såsom dess verkan, betyder inte att inneboendet är tidligt skilt från rättfärdigförklarandet. Tvärtom ske de båda akterna samtidigt. Det är blott frågan om ett logiskt efter varandra förhållande. Kristus och den helige Ande, som ingjutes i hjärtat *efter* rättfärdigförklaringen, verkar genom sin närvaro en förnyelse och en pånyttfödelse i människans hjärta. Ur denna förnyelse härflyter sedan spontant den nya lydnaden och helgelsen samt kampen emot den kvarblivande synden i köttet.

Avsikten och syftet med det stränga särskiljandet mellan det forensiska rättfärdigförklarandet och den reella förnyelsen av människan är att skaffa en välbehövlig *tröst* och frid åt det av lagen anfäktade samvetet och en hel och full *frälsningsvisshet* åt den misströstande syndaren. Lutherdomen ville framträda som det tröstade samvetets och den fulla frälsningsvisshetens religion gentemot den katolska läran om en gradvis rättfärdiggörelse, som förlänar människan *blott en partiell visshet* och lämnar henne i ständig *osäkerhet*. Både betonandet av den fulla ekvivalensen i Kristi satisfaktion och av den renodlat forensiska aspekten i rättfärdiggörelsen tjänar den fullkomliga visshetens sak. För samvetströstens skull måste Kristi inneboende hållas isär från den forensiska rättfärdiggörelsen, där Kristus är representerad blott genom sitt meritum.

Tanken på den fulla samvetsfriden och frälsningsvissheten är den allt avgörande synpunkten även i det fortsatta kristna livet i nådens tillstånd. Människan är genom den forensiska rättfärdiggörelsen *helt rättfärdig,* hon står helt under nåden och hon är helt befriad från lagen såsom fördömande makt och frälsningsväg. I sitt väsen är hon emellertid blott *delvis* förnyad och rättfärdiggjord. Synden finns ännu kvar i hennes lemmar, och denna synd måste ständigt bekämpas och utrensas i den dagliga boten och rättfärdiggörelsen. Boten och rättfärdiggörelsen måste för syndarestens skull ständigt upprepas. Men detta upprepande sker, i motsats till den första omvändelsen, under nådens förtecken. Det som sker med den helt benådade och delvis förnyade människan behandlas ofta av M. och de lutherska teologerna under rubriken lagens tredje bruk (tertius usus in renatis).

Den rättfärdiggjorda människan är befriad från lagens förbannelse (maledictio legis) och över huvud från lagen såsom frälsningsväg. Hon

står helt under nåden (favor Dei) och evangeliet, och den kvarblivande synden tillräknas henne icke för Kristi skull. Hon är emellertid icke befriad från lagen såsom norm för den nya lydnaden. Det nya livet i helgelsen samt den nya lydnaden med trons frivilliga gärningar förverkligas alltigenom inom lagens objektiva ordning. Det av evangeliet skapade nya livet sönderbryter icke lagens ram. Människan bör växa emot allt större helgelse i enlighet med lagens (både den naturliga och uppenbarade) norm under kamp emot den kvarblivande synden i köttet. I helgelsen sker således en kamp mellan spiritus och caro, av vilka den förra ständigt tillväxer och den senare avtar.

Detta växande emot allt större överensstämmelse med lagen sker emellertid icke så harmlöst och kontinuerligt som man lätt kunde tro på grund av det första intrycket. Ifall nämligen helgelselivet tänktes fortlöpa i oavbruten kontinuitet mot ständigt större lagkonformitet, så skulle den forensiska rättfärdigheten äga betydelse för det kristna livet blott vid dess ingång och lagen behålla den avgörande makten i fortsättningen. Så tänkte emellertid icke de Melanchthon-influerade lutherska teologerna. Kristi iustitia aliena, evangeliet och syndernas förlåtelse har det avgörande ordet även i helgelselivet.

Synden är även efter förlåtelsen en *verklig* synd. Denna Luthers uppfattning delas även av M. och lutherdomen. Den kvarblivande synden, ehuru den icke är den härskande utan den behärskade synden, gör på ett oroande sätt sin makt gällande även i den kristnes dagliga liv. Därför behövs lagen icke blott såsom norm för den fortskridande helgelsen utan framför allt såsom avslöjare och anklagare av den kvarblivande synden. Det är över huvud typiskt för M. och hela lutherdomen att lagens främsta uppgift även i dess tredje bruk icke är, såsom man skulle tro efter definitionen, den positivt-normativa, utan den negativa, syndaavslöjande funktionen. Helgelselivet beskrives icke av lutheranerna med hjälp av några speciella, enbart för de kristna gällande normer, genom vilka den kristne kunde konstatera graden av sin helgelse. Helgelsen består tvärtom av något inre. Den sker i de inre, osynliga affekterna i hjärtat, som icke kan konstateras eller beskrivas med några yttre medel. Lagens krav är i främsta rummet inriktat emot det inre i människan. De yttre handlingarna, både dygderna och lasterna, äro blott *symptom* på de inre, osynliga affekterna. Av de yttre dygderna och lasterna kan människans verkliga status icke med säkerhet avgöras. Lutherdomens helgelselära är mer präglad av *innerlighet* än t. ex. kalvinismens utåtriktade helgelsesträvan.

När den evangeliske kristne således överraskas i sin kvarlevande syndighet av lagens konkreta krav, så uppfattar han icke denna situation såsom en möjlighet att övervinna en svaghet och förvärva sig en dygd,

utan han tar den främst såsom *ett oroande tecken på* att något i hans inre är i olag. Lagens yttre bud och förbud blir för honom en fordran till en inre prövning och självrannsakan. Lagen i dess tredje bruk anklagar på detta sätt synden i hans inre, oroar hans samvete och tvingar honom att söka tröst i evangeliets ord om förlåtelse. Det sker således en ständig kretsgång i det kristna livet mellan lagens anklagelse, som börjar i det yttre, men slutar i det inre, och evangeliets fullkomliga tröst. På detta sätt *bevaras* nådaståndet och *tron hålles levande*. Spänningen mellan lag och evangelium finns i viss mening kvar i det kristna livet, men evangeliet har överhanden.

Spänningen mellan lag och evangelium är emellertid icke i den kristnes dagliga omvändelse lika stark som i den första omvändelsen, där en totaliter syndig människa står inför den totala domen och den totala nåden. I den första omvändelsen är lagen verksam i sitt andra bruk med hela sin dom, och denna dom tränger sig in i samvetet (perterrefactio conscientiae). Människan känner sig helt förlorad, och hon står ju också faktiskt under Guds vrede och utanför nåden.

I den dagliga omvändelsen erfares domsupplevelsen och lagens anklagelse icke lika hårt, ty människan känner sig dock hela tiden stå under nåden, hon förlorar aldrig nådaståndet och frälsningsvissheten. Lagen tränger sig aldrig riktigt in i samvetet.

Människan kan enligt M. och lutherdomen i viss mening själv med *sin förnyade fria vilja* reglera huruvida hon bevarar sitt nådastånd och huruvida lagen får tränga sig in i hennes samvete. Hon kan med sin fria vilja undvika avsiktliga grova dödssynder (peccata mortalia, peccata contra conscientiam) och hindra sig själv från att falla ur nådaståndet. Däremot kan hon icke själv hindra, att hon gör sig ständigt skyldig till oavsiktliga svaghetssynder (peccata venialia), till vilka den kvarblivande synden driver henne emot hennes vilja. För dessa får hon emellertid en omedelbar förlåtelse genom att vända sig till nådetronen i den dagliga bättringen. Från den veniala synden finns det en direkt återgång till förlåtelsen. För den människa däremot, som fallit i dödssynden och syndat emot samvetet, finns ingen sådan direkt återgång. Om en sådan människa önskar komma tillbaka till nåden, måste hon vända tilbaka genom den första omvändelsens trånga port. Här ligger den avgörande skillnaden mellan poenitentia stantium och nonstantium.

I det föregående har den evangelisk-lutherska kyrkolärans huvudloci, sådana som de framställdes av Melanchthon och traderades av lutherdomen, i all korthet behandlats. I framställningen har egentligen alla de huvudläror, som M. i den första upplagan av Loci communes 1521 betraktade såsom frälsningsnödvändiga, berörts. Det är blott läran om sakramenten, som fattas i den. I denna form har den kristna läran

undervisats och förkunnats i den evangelisk-lutherska kyrkan under århundraden. Detta är ett faktum, som icke kan negligeras. Vi kan också våga påståendet, att såtillvida som vi i våra lutherska kyrkor ännu i dag har kvar levande fromhetsliv, vilket har reella förbindelser bakåt till den gammallutherska traditionen, så bär det den melanchthonska teologins prägel. Det finns en levande, reell och kontinuerlig tradition, en gemensam bekännelse från Melanchthon till våra dagars kyrkoliv. Av denna orsak har M. ännu icke 400 år efter sin död upphört att tala till oss. Även om vi av exegetiska och systematiska skäl ställer oss kritiska emot hans teologi, så innebär den dock, enär den under århundraden representerat en officiell kyrkolära, en teologisk utmaning till oss.

MINNEORD

I løpet av det siste år er igjen en rekke menn fra det teologiske arbeidsfelt gått bort. Foruten et enkelt norsk navn skal her igjen nevnes noen fra de andre nordiske land og fra det øvrige utland, navn som vil være mer eller mindre kjent for T. T. K.'s lesekrets.

Rektor Arne Fjelberg (f. 1907), som sist sommer gikk bort i sin beste alder etter noen års virke ved Det praktisk-teologiske seminar i Oslo, var forut for dette i prestetjeneste i hovedstaden. Som frukt av hans erfaringer fra den tid og som en velkommen pastoralteologisk veiledning kom hans bok «Ekteskapets chanse» (1953), med kloke og vel overveide råd til problemet skilsmisse og gjengifte. Mindre veltruffet var hans votum i boken «Kvinnelige prester?» (1958), som for øvrig gjør godt rede for problemet og de forskjellige standpunkter. Hans prekensamlinger, «Mellom to muligheter» (1952) og den posthume fortsettelse «Trefoldighet. Prekener» (1960), vitner sammen med hans elementære tekstgjennomgåelser til 1. rekke, «Evangeliets tekster» (1959), om at han var en dyktig homilet med gode forutsetninger som prestelærer. Om han ville hatt tilsvarende forutsetninger som biskop Berggravs arvtaker i «Kirke og Kultur», fikk han dessverre bare liten anledning til å vise.

Like før den internordiske teologiske fakultetskonferansen i Lund i slutten av august siste år kom meldingen om at Harald Eklund (f. 1901) var gått bort. Han var sønn av biskop J. A. Eklund i Karlstad, en av ungkyrklighetens pionerer, men ble selv fremfor alt den kritiske «frågaren» innen svensk systematisk teologi av i dag. Etter en tid ved Åbo Akademi og nye forskerår i Uppsala hvor han i sin tid disputerte på et arbeid om Max Schelers etikk (1932), overtok han i 1949 et nyopprettet professorat i religionsfilosofi ved det teologiske fakultet i Lund. Hans viktigste arbeider er tidligere omtalt i T. T. K. (1960, s. 39), og her skal bare enda nevnes en kort innføring i religionsfilosofien, «Religionen skapar problem» (1958). Hans noe uortodokse anliggende: den mystiske erfaring som kjernen i all religion, har i den form han gav det, etterlatt en spore til ny ettertanke.

I oktober siste år gikk Yrjö J. E. Alanen (f. 1890) bort, samme år som han ble etterfulgt av Lauri Haikola, T. T. K.'s finske medarbeider, som professor i etikk med religionsfilosofi ved det teologiske fakultet i Helsinki. Hans mange arbeider er for det aller meste skrevet på finsk og derfor lite tilgjengelige her hjemme, men han vil for T. T. K.'s lesere i det minste være kjent fra en artikkel om eros og agape (årg. 1954), et bidrag til det oppgjør med Lundateologien som han i de senere år var opptatt av. Han hadde mange interesser og var aktivt med i det kristelige studentarbeid og i det økumeniske arbeid, hvorfra mange vil minnes ham som en talsmann for det beste i finsk kristenliv.

(Forts. s. 30)

PAKTSTANKEN OG PAKTEN I GENESIS 15

Av Ivar P. Seierstad

Det hebraiske substantiv *bĕrit* er blitt det mest omfattende uttrykk for sambandet mellom Jahve og hans utvalgte folk. Med bruk av dette ordet har de gtl. vitner kunnet gi uttrykk for både det særegne ved de forskjellige trin i den gtl. åpenbaringshistorie og for den indre sammenheng mellom dem. En kan si det er «det mest betydelige og fruktbare teologiske begrep som Det gamle testamente har utviklet».[1])

Hva selve ordet *bĕrit* betyr primært, lar seg ikke sikkert avgjøre.[2]) I mangel av noe bedre, benytter vi den tradisjonelle gjengivelse *pakt*.

Paktstanken stammer fra en bestemt form for sosialt og politisk samliv. Den er kjent lenge før patriarkenes tid og langt ut over den bibelske omverden like fram til våre dager.

På primitiv grunn er pakten et middel til å forene grupper som før sto fremmede og fiendtlige overfor hverandre. I pakten går partene sammen om det som er hovedsaken: å sikre livet og friheten, tryggheten og freden for alle som har del i fellesskapet. Den som står utenfor pakten er en fremmed. På ham kan en ikke kjenne seg trygg. Men pakten skaper et nytt, trygt og fast ordnet forhold mellom partene. Alle blir brødre. De skylder å stå hverandre bi, hevne hverandres blod osv. Målet for sambandet gir seg her av seg selv. Det er å sikre samfunnet liv, ernæringsmessig og forsvarsmessig.[3])

1) G. Quell, ThWNT II, 111$_{16}$ f.

2) Det kunne synes rimeligst å utlede det av roten *b-r-h*, spise (2 Sm. 12, 17; 13, 6. 10. *Bĕrit* kunne da betegne den akt å spise, måltidet. Vi hører om måltid i forbindelse med paktslutning. Gn. 26, 30; 31, 46; Jos. 9, 14. Sml. Ramataia-teksten lj. 154—156: «you will not make a treaty by serving food at table . . .» *D. J. Wiseman*, The Vassal-Treaties of Esarhaddon, London 1959, 84. Fra betydningen «Essgemeinschaft» utleder *Köhler* betydningene «høre sammen», «forbundenhet», «gjensidig forpliktelse», «overenskomst», «pakt». Lexicon in V. T. Libros, Leiden 1953, 152. I Journ. of Sem. Stud. I, 1956, 6 f. har *Köhler* tolket vendingen *karat bĕrit* lik «„cut of food" in the sense of „enter into fellowship" (with another)». Men ikke på noen av de stedene hvor *bĕrit* forekommer kan «måltid» eller «føde» settes inn. *M. Noth* har formodet at det hebr. *bĕrit* har sin opprinnelse i vendingen *karat bĕrit*, og at dette *bĕrit* representerer en substantivering av den akkadiske preposisjon *birit* (mellom): «skjære et imellom» eller «skjære en formidling». Å «drepe et esel» mellom partene X og Y er et fast uttrykk for det å slutte pakt mellom to parter. *M. Noth*, Das alt. Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes (1955). Gesamm. Stud. z. A. T., Münch. 1957, 147 f.; *J. B. Pritchard*, ANET, 1950, 482 c. Slik også *E. Nielsen*, Shechem, A Traditio-Historical Investigation, Copenh. 1955, 117 f.

Det synes dog rimeligere at *karat* opprinnelig har hatt et konkret objekt liksom (den amorittiske) vendingen «drepe et esel», altså «skjære (et dyr med det resultat at det skapes en) pakt». Jfr. Quell, anf. skr. 108$_{30}$; *E. Vogt*, Vox *bĕrit* concrete adhibita, Biblica, 1955, 566.

Den gamle utledningen av roten b-r-j i betydningen «binde» synes fremdeles å ha mest for seg. Jfr. *W. F. Albright*, Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 121, Febr. 1951, 22 anm. 6; man tolker da *bĕrit* lik det akkadiske *biritu*, lenke, abstr. det å være bundet, «bundethet», «forpliktelse». Jfr. Vogt, anf. skr. 566. O. Kaiser, Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15, ZAW, 70, 1958, 120.

3) *H. Tegnæus*, Blood-brothers (Statens etnografiska Museum NS 10) Sth. 1952, 166. Vesentlige bidrag til forståelsen av pakten er gitt av *Johs. Pedersen*, Der Eid bei den Semiten, Lpz. 1914; Israel I—II, Kbh. 1920, 2. Udg. 1934, s. 205 ff.

Under mer differensierte sosiale og politiske forhold kan formålet med en pakt være av mer spesiell natur. Fellesskapets form og utstrekning må da bestemmes ved en overenskomst som begge parter forplikter seg på. Målet av forpliktelse og ytelser på begge sider kan variere etter partenes stilling og evne, like fra jevnmål til det at den ene parten yter alt og den andre parten bare tar imot.

Men paktens vesen var aldri helt uttømt med de uttrykkelig avtalte forpliktelser. Den impliserte vilkår som var selvsagte, idet enhver visste hva fellesskapet i de naturlige solidaritetsgruppene familien, slekten og stammen forpliktet til. Selv en politisk pakt mellom stater kan omtales som en brorskapspakt, Am. 1, 9.

Å slutte pakt er ensbetydende med å tre inn i et fast ordnet fredsforhold, Jos. 9, 15. Å slutte fred kan igjen uttrykkes med vendingen *'aśa běraka,* virke velsignelse, 2 Kg. 18, 31. Det viser hvilken nær forbindelse det er mellom forestillingene pakt — fred — velsignelse. Den tilstand som inntrer med en paktslutning kan snart betegnes med ordet *bĕrit,* snart med *šalom,* Gn. 26, 28 f. 31; Kg. 5, 26; Ps. 55, 21; Job 5, 23. De to ordene svarer til hverandre som form og innhold. Derfor kan hele saken betegnes med sammensetningen *bĕrit-šalom,* fredspakt. Nu. 25, 12(?); Jes. 54, 10; Ez. 34, 25; 37, 26.

Freden utelukker all aktivitet til skade for paktsfellen. Det er et betonet trekk i pakten mellom Abimælæk og Abraham, Gn. 21, 22—32, og mellom Isak og Abimælæk, Gn. 26, 28—31. Kravet om å avholde seg fra enhver fiendtlig handling mot noen som er med i sambandet, er et fast punkt i de hettiske vasall-paktene og pakter fra nyassyrisk og nybabylonisk tid.[4]) Ved pakten på Sinai ble «freden» mellom paktsfellene vernet ved en rekke kategoriske forbud, Ex. 20, 13—17.[5])

Det vesentligste i freden er det harmoniske samspill mellom partene. Paktsfeller skylder å gjøre hverandre «bare godt», Gn. 25, 29. De skal vise et sinnelag og handlesett som tar sikte på den annen parts vel slik at det bekrefter og styrker sambandet mellom dem; det kalles å gjøre *ḥæsæd*[6]) Gn. 21, 23. *bĕrit* og *ḥæsæd* hører sammen, Dt. 7, 9. 12; 1 Kg. 8. 23; Ps. 89, 29; Jes. 54, 10; 55, 3 o. fl. st. Hele det positive forhold kan sammenfattes i det å gjøre *ḥæsæd,* Ex. 20, 6. Brødrene Mamre, Aner og Eskol var Abrahams paktsfeller, Gn. 14, 13. Derfor sto de last og brast med ham da kon-

4) *V. Korošeç,* Hethitische Staatsverträge, Lpz. 1931, s. 68 f. *Johs. Friedrich,* Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache, 2. Teil. Lpz. 1930. Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, 34. Bd. 1. H., s. 67. 75. 107 f.; *D. J. Wiseman,* The Vassal-Treaties of Esarhaddon, London 1958, s. 40.

5) Kjennskapet til stilform og innhold i paktsdokumenter som er eldre enn Moses, har også rykket dekalogen inn i nytt historisk lys, se bl. a. *George E. Mendenhall,* Covenant Forms in Israelite Tradition, The Biblical Archeologist, 1954, s. 50 ff., 61 ff.; *M. G. Kline,* The two Tablets of the Covenant, Westminster Theological Journal, 1960, 133 ff.

6) Den opprinnelige betydning kan være «godhet», vennlighet» *(H. J. Stoebe,* Die Bedeutung des Wortes Häsäd, VT II, 1952, 248); til andre tydninger cfr. *N. H. Snaith,* The Distinctive Ideas of the O. T. Lond. 1945, 95—98). *Nelson Gluecks* bestemmelse av *ḥæsæd* som «die gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweise» er meget veltruffen, for så vidt som den både gir rom for den personlige godhet og trofasthet og for den solidariske handling, Das Wort hesed im atl. Sprachgebrauch als menschliche und göttliche Verhaltungsweise, ZAW Beih. 47, 1927. Se også *Aubrey R. Johnson,* Hesed and Hāsīd, Interpretationes ad V. T. pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae, Oslo 1955, 100 ff.

gene fra Østen hadde bortført Abrahams brorsønn. En rekke pakter fra fedretiden og fra senere israelittisk tid viser oss at paktsbegrepet alltid innesluttet forestillingen om gjensidig troskapsplikt.

I en pakt mellom ulike parter er det den som formår mest, som gir fellesskapet dets karakter. Med all sin makt vil han beskytte, hjelpe og gagne den svakere felle. Men den som yter mest, eventuelt alt, har rett til å kreve at den svakere stiller seg helt inn under hans ledelse og går inn for det mål han har satt for sambandet. Det er ikke tilstrekkelig med en utvortes, korrekt oppfyllelse av uttrykkelig avtalte vilkår. Pakt betyr nemlig noe langt mer enn en kontrakt. En kontrakt kan oppfylles samtidig som en hater kontrahenten. Men pakten krever at hjertet er helt med den som representerer den ledende vilje i fellesskapet, slik som kongene David og Asas hjerter var helt med Jahve *(šalem 'im - j-h-v-h,* 1 Kg. 11, 4; 15, 14; sml. 8, 61). Det forutsetter ubetinget tillit til den som har «skjenket» eller «opprettet» pakten og vilje til å leve i samsvar med paktens hensikt. Den utelukker enhver tilknytning til makter som etter sitt vesen og sine viljesmål vil skade og oppløse fellesskapet.[7]) Derfor tenderer enhver dyperegående pakt mot totalitet og eksklusivitet.

Den religiøse forpliktelse er et sterkt framtredende moment ved paktsbegrepet i sin alminnelighet. Partene sverger ved den gud eller de guder som de dyrker, Gn. 26, 28; 1 Sm. 20, 42; 1 Kg. 11, 4; Ez. 17, 13. 16. Den absolutte forpliktelse blir særs tydelig i den gamle ritus som er bevitnet i Gn. 15, 8 ff. og Jr. 34, 18 f.[8]) I hettisk og babylonisk har man ikke noe ord som svarer til det hebraiske *bĕrit,* men den tilsvarende virkelighet blir betegnet med en vending som kan oversettes med «eder og bånd».[9]) I G. T. kan den samme virkelighet betegnes med det dobbelte uttrykk «pakten og (forbannelses-)eden», Dt. 29, 13. Eden gjør pakten sterk idet den binder sinn og vilje til troskap. Da dette moment er så vesentlig, kan terminusen «ed» *(šĕbu'a* eller *'ala)* bli brukt synonymt med «pakt», Ps. 105, 8—9; Dt. 29, 11; Ez. 16, 59.

Der hvor troskapen rår, kan livet folde seg ut i samsvar med velsignelsen fra den guddommelige kilde. Enhver pakt resulterer i ett av to: Velsignelse eller forbannelse.[10]) Sml. Ex. 20, 5 f.; Lev. 26, 3 ff.; Dt. 28, 1 ff.; 29, 18 ff.

De ord og handlinger som innleder og bekrefter en pakt kan være forskjellige i de forskjellige tilfelle, og likeså den konkrete utformning av paktsrelasjonen. Enhver pakt får form og innhold i samsvar med partenes posisjon ved inngåelsen, og i samsvar med det spesielle formål.

7) Sml. kravet om vedvarende og ubegrenset tillit til storkongen og forbudet mot enhver tilknytning til fremmede makter i de politiske paktene, *Mendenhall,* anf. skr. 59; *Korošeç,* anf. skr. 66 ff.; «The fundamental demand is always for thorough commitment to the suzerain to the exclusion of all alien alliances», Wiseman, anf. skr. 134; jfr. s. 40. 84.

8) Vandringen mellom de overskårne dyrekropper var en symbolsk selvforbannelse som ville bli effektiv i tilfelle vedkommende brøt pakten. Seremonien var kjent både blant semitter, grekere og romere. *Peiser,* Mitteilungen d. Vorderasiatischen Gesellschaft III, 1898, 228 f.; *Livius,* I, 24; sml. Iliaden, III v. 298 ff.; *J. Skinner,* Genesis[2] 1930 (ICC) 283.

9) *Mendenhall,* anf. skr. 57.

10) I det «standardiserte» mønster for paktsdokumenter fra hettiterriket av og ned til ny-babylonisk tid inntar særlig forbannelses-formlene en stor plass, men velsignelsesformler hører også med, se de nevnte arbeider av *V. Korošeç, D. J. Wiseman, Johs. Friedrich.*

Men en kan sjelne mellom to hovedformer av pakter, paritetspakten og suverenitetspakten.[11]) Den første er en pakt mellom jevnbyrdige, den andre en pakt mellom en storkonge og hans vasaller.

Den Gud som åpenbarte seg for Abraham, trådte fram som menneskeslektens Herre.[12]) Her ble det intet rom for paritetspakten, ingen plass for tanken om en tinging og prutning om vilkårene. Pakten kunne ikke få karakter av en kontrakt om gjensidige ytelser: Yter du dette, så skal jeg på min side gjøre hint for deg. Ingen av de bibelske gudspaktene har en slik form. Det er Gud som tar initiativet, og Gud som er det handlende subjekt ved de verb som betegner tilblivelsen av paktsforholdet mellom ham og menneskene. (Til Ps. 50, 5 se L. Köhler, Theologie d. A.T.s[3], Tüb. 1953, 45 og til Esr. 10, 3 og 2 Kr. 29, 10 1. c. 237 anm. 53.) Og han er den som skjenker alle paktens goder. Det vil ikke si at pakten er et ensidig engasjement fra guddommens side. Siden paktens vesen ligger i samklangen og viljefellesskapet mellom partene (sml. ovenfor anm. 7), må den menneskelige partner svare med tillit og lydighet såfremt målet skal bli nådd og forholdet fylt av den tilsiktede velsignelse.

Men det er en misforståelse å oppfatte dette som en «motytelse» slik at pakten skulle «bero på gjensidig ytelse».[13]) Steder som Gn. 18, 19; 22, 15 ff. og 26, 3 ff. kan ikke med rette anføres for en slik oppfatning. I Gn. 18, 19 er utøvelsen av *mišpaṭ* og *ṣĕdaqa* ikke tenkt som «motytelse», men som uttrykk for en religiøs livsholdning *(šaměru dæræk j-h-v-h)* og et mellommenneskelig livsforhold *(... la'asot ṣĕdaqa umišpaṭ)* som gir spillerom for Guds egen virkeliggjørelse av sine løfter til Abraham. I Gn. 22, 16 og 26, 3 er de ord vi gjengir med «fordi» *(ja'an/'eqæb 'ašær)*[14]) ikke å forstå som begrunnelse i meritorisk forstand, men som uttrykk for en virkningsfull sammenknytning av to sak-svarende sider til en helhet: Abrahams tillit og lydighet, og Guds vilje til å realisere sin signingsplan.[15])

Paktens tilknytning til Guds frie løfte og paktsnådens prioritet i forhold til paktskravene er ikke slik at pakten noen tid med rette kunne oppfattes som en ubetinget, unilateral tilsikring.

J. Begrich har riktignok hevdet at det hebraiske *bĕrit* opprinnelig betegnet et helt ensidig bestemt forhold mellom to parter. Det var bare den mektige som bandt seg selv overfor den mindre mektige og forpliktet seg selv til å

11) Terminologien stammer fra *Korošeç*. *Mendenhall* gjengir med «lensherrepakt» (suzerain treaty).

12) Slik er det allerede i den eldste «teologiske» framstilling av fedrehistorien på bakgrunn av urhistorien, Gen. 2, 4 b ff.; 10; 11, 1 ff. 27 ff. «Hier wird mit Nachdruck daran festgehalten, dass Jahwe der Schöpfergott und der Herr der Geschichte der Menchheit, nicht nur der Ahnen Israels ist, und so wird die ganze Menschheit dem einen Jahwe unterstellt ...» *L. Rost*, Königsherrschaft Jahwes in vorkönöiglicher Zeit? ThLZ 1960, Nr. 10, p. 723.

13) Slik skal pakten være tenkt i Devteronomium og i «Presteskriftet» ifølge *W. Staerk*, Studien z. Religions- u. Sprachgeschichte d. ATs, I. Berlin 1899, 21 ff. Jfr. *J. Hoftijzer*, Die Verheissungen an die drei Erzväter, Leiden 1956, 2.

14) Til disse konjunksjoners funksjon i sin alminnelighet, sml. *Johs. Pedersen*, anf. skr. 88 f.

15) Til det prinsipielle forhold mellom velsignelsen og oppfyllelsen av den glt. loven — som har pakten til forutsetning — se *M. Noth*, «Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch,» Gesamm. Stud., 155 ff. «På grunnlag av denne lov, som rettmessig kan fordre og fordrer oppfyllelse, gis det overhodet ikke begrepet gode, fortjenstfulle verk og en dermed fortjent lønn. Velsignelsen blir ikke fortjent, men lovet fritt» l. c. 171. Jfr. også *W. Zimmerli*, Das Gesetz im AT, ThLZ, 1960. Nr. 7, 486: «Der Gesetzesgehorsam schafft kein zusätzliches Verdienst, sondern ist lediglich die Weise des Bleibens in der geschenkten Gnade.»

forholde seg slik og slik overfor den svakere. Bare den som skjenket pakten, avla ed overfor den som tok imot pakten, mens denne forble fullstendig passiv. Ingen forpliktelse ble lagt på den mottagende part.[16]) Under kana'-anæisk innflytelse skal pakten i senere tid være oppfattet som en gjensidig overenskomst som medførte rettigheter og plikter på begge sider. Etter G. v. Rads oppfatning har Begrich vist «at pakten i og for seg ikke inneholdt noen fordring og at det egentlig ikke består noen riktig sammenheng mellom paktsslutning og lovgivning».[17]) Tekster som opprinnelig var behersket av den eldre, unilaterale paktskonsepsjon, mener Begrich er blitt korrigert slik at de kom til å svare til den yngre oppfatning (Gen. 9 og 17.)

Dette syn på det historisk-strukturelle forhold mellom pakt og forpliktelse vil innebære vesentlige konsekvenser for oppfatningen av den åpenbaringshistoriske siden ved forholdet Jahve/Israel. Men Begrich har nådd sine resultater uten den nødvendige konneks med vår tids inngående religionshistoriske granskning av paktstanken.[18]) Og det glt. materiale som Begrich bygger på, gir ikke støtte for tanken om en utvikling av begrepet fra ensidige til tosidige pakter. Pakter av sistnevnte art er bevitnet i fortellingsstoff som representerer gammel overlevering. Gen. 31, 44—54 «betoner med flid dobbeltsidigheten».[19]) De stedene Begrich særlig henviser til (1 Sm. 18, 3; Jos. 9, 6. 11; 1 Sm. 11, 1; 2 Sm. 3, 12; 1 Kg. 20, 34) inneholder momenter som taler imot hans tolkning. I 1 Sm. 18, 3 er både Jonatan og David subjekt for paktslutningen (at det forangående predikat står i entall er ikke uvanlig, G. K. § 146 f.). I Jos. 9, 11 forplikter også gibeonittene seg overfor israelittene: «Vi vil være eders tjenere.» Innbyggerne i Jabes lover likeledes at de vil tjene *Naḥaš* hvis han vil slutte pakt med dem, 1 Sm. 11, 1 ff. Men de er ikke villige til å gå med på hva som helst. I 2 Sm. 3, 12 og 1 Kg. 20, 34 er det likeledes tale om forpliktelser som den svakere tar på seg, samtidig som den sterkere gir ham del i paktens goder.

M. Noth har sikkert rett i den formodning «at det i Israel har eksistert forskjellige typer av paktsslutning ved siden av hinannen fra meget gammel tid og kanskje fra begynnelsen av». «For det taler nå også Mari-tekstene hvor det forekommer paktsslutningsakter av forskjellig art . . .»[20])

Når de forskjellige stadier i forholdet mellom åpenbaringens Gud og dem han trådte i forhold til skulle uttrykkes i paktstankens ramme, betinget det tilsvarende modifikasjoner. Derfor skal vi ikke vente å gjenfinne noen av de utpregede mønstre i en stivt gjennomført form. Den største strukturelle likhet med suverenitetspakten finner vi i Sinai-pakten, framfor alt slik som den kommer til uttrykk i dekalogen, men også i andre tekster som har relasjon til det som skjedde på Sinai eller til fornyelse av sinai-

16) *J. Begrich*, Berit, ZAW, 1944, 2. *J. Hempel*, RGG³, 1957, I. 1513 f. og *O. Bückmann*, EKL, 1956, I, 619 har gitt sin tilslutning. Sml. derimot *O. Kaiser*, anf. skr. 119 f. og de der nevnte autores.

17) *G. v. Rad*, ThAT, I, 1956, 135 anm. 27.

18) Det skyldtes krigssituasjonen 1943. I lys av det nåværende kjennskap til paktsformer i det 2.—1. årtusen f. Kr. og kjennskap til trekk ved den israelittiske kultus er det sannsynlig at *Mendenhall* har rett når han hevder at «„history" and „Law" were bound up into an organic unit from the very beginnings of Israel itself», anf. skr. 70. Jfr. også *Noth* om den devteronomiske lov i rammen av pakten, Gesamm. Stud. 166 f. med anm. 32.

19) *M. Noth*, Das alt. Bundschließen im Lichte eines Maritextes, Gesamm. Stud. 150.

20) L. c. *H. W. Wolff* finner en rekkefølge mellom tre former i G.T., VT VI, 1959, 316 ff.

pakten.[21]) Men et innhold som har sin kilde i noe som er opplevd i en bestemt historisk situasjon, vil i mer eller mindre grad virke modifiserende inn på det tradisjonelle formspråk som står til rådighet. Likså litt som en bør forsøke å restaurere tekster til samklang med «Gattungs»-messige skjemata, likså litt bør en tro å kunne gripe det spesifikke innhold i den enkelte konkrete anvendelse av en «Gattung» ut fra anvendelsene av den i andre, mer eller mindre like tilfelle.[22]) Men ofte vil en møte trekk som blir klarere og mer forståelige i lys av tilsvarende formale og innholdsmessige momenter i andre situasjonsbundne realiseringer av den samme litterære kategori.

Det er i Gn. 15, 7—18 vi først hører om en paktslutning mellom Jahve og Israels stamfar Abraham. Litterærkritikken har rangert dette stoffet (÷ v. 13—16) blant det eldste i overleveringen om patriarkene.[23]) De forutgående v. 1—6 blir gjerne oppfattet som en opprinnelig selvstendig fortelling.[24]) Litterærkritikerne mener å kunne spore bestanddeler av J og E; det veksler mellom antagelsen av jahvistisk grunnlag med elohistisk innslag og omvendt.[25]) Det er ikke mulig å sondre J- og E-stoffet fra hverandre her.[26]) I tillegg til det sterkt problematiske ved selve den litterærkritiske betraktning med dens kriterier og dens engang så velordnede system av formentlig daterbare skriftlige «kilder», vil en også kunne hevde at en litterærkritisk analyse vil være lite fruktbar selv om det lykkedes. En mer stoffhistorisk betraktning finner at fortellinger i Bibelen ofte kan sammenliknes med hus som er blitt bygget opp, ikke sten for sten, men med blokker eller «prefabrikerte segmenter.[27]) Samtidig er interessen for den meningsgivende sammenheng mellom de enkelte fortellinger i vekst.[28])

J. Hoftijzer synes det er den sannsynligste løsning når en betrakter fortellingen i Gn. 15 som en enhet. Det er ikke nødvendig å tilskrive løftet om etterkommere i v. 5 og løftet om landet i v. 7 ff. forskjellige lag i overleveringen. Også v. 13—16 går godt inn i sammenhengen.[29])

Kapitel 15 står temmelig fritt i oppbyggingen av fedrehistorien, men det mangler ikke saklige forbindelseslinjer med grunntankene i den.

Der har vi nå først selve Abraham-skikkelsen i samme egenartede situasjon overfor guddommen, framtiden og folkeverdenen som i kap. 12 ff. Alt

21) Jfr. *J. Muilenburg*, The Form and Structure of the Covenantal Formulations. Essays in honor of Millar Burrows, 1959, 16 og 19, anm. 2. [= VT IX, No. 4, 352. 355 anm. 2.]

22) Sml. den sindige kritikk hos *Karl-Heinz Bernhardt*, Die gattungsgeschichtliche Forschung am AT als exegetische Methode, Berlin 1959, Kap. VII: Zum Verhältnis von Form u. Inhalt, s. 34 ff.

23) Jfr. kommentarene av *Skinner, König, Procksch; Eissfeldt*, Die Genesis der Genesis, 1958, 6. 14. 18—19. 49; *W. Zimmerli*, Sinai-Bund u. Abrahambund, ThZ. 16, 1960, 271. *A. Alt*, D. Gott d. Vöter (1929), Kl. Schr. g. Gesch. Israels, 1953, 66 f.

24) Jfr. *G. v. Rad*, Das erste Buch Mose, DATD, Teilb. 3, 1952, 153. Se for øvrig *Kaiser*, anf. skr. 108 ff.

25) Sml. t. eks. *A. Weiser*, Einleitung in das AT, 1949², 87. 89 og *Skinner*, Genesis, 1930², 277.

26) *G. v. Rad*, l. c. 154.

27) *L. A. Snijders*, Genesis XV. The Covenant with Abraham, Oudestamentische Studien XII, 1958, 264. 265.

28) Jfr. synsretningen i *G. v. Rads* «Allgemeine Vorbemerkungen», l. c. Teilb. 1³, 1953, s. 7 ff.; og *W. Zimmerlis* utføringer om «Einzelerzählung u. Gesamtgeschichte im AT», i Das AT als Anrede, Münch. 1956, s. 9—36.

29) *J. Hoftijzer*, Die Verheissungen an die drei Erzväter, Leiden 1956, 23. 54. Jfr. dog hans anm. 77 og 79 s. 23.

i den eldste framstilling av fedrehistorien er denne situasjon å forstå i sammenheng med perspektivet i urhistorien.[30]) Det hele er skuet i lys av den hellige Herre som hadde kunngjort seg for Israel.

Etter et opprinnelig harmonisk forhold til skaperguden Jahve i paradiset, er hele menneskeheten ved syndefallet kommet i et skyldbetynget motsetningsforhold til ham. Det bærer lenger og lenger ut i synd og fordervelse, Gn. 4, 1 ff.; 6, 1 ff. Jahve møter utviklingen med tunge og svære straffedommer, men også med en skjult, bevarende nåde som særlig trer fram i tilknytningen til linjen Set, Enok, Noa, Sem, Abraham. Selv etter syndfloden er hele menneskeslekten på vei bort fra Gud, en menneskeslekt i angst for å spredes ut over jorden. Den søker å frelse seg selv fra angsten og nøden ved å gå sammen i et verdensfellesskap uten Guds ledelse og uten hans velsignelse: «Kom, la oss bygge oss en by med et tårn som når til himmelen, og la oss gjøre oss et navn . . !» Det er egenmektighetens, selvforløsningens og selvforherligelsens program. — Sml. Gn. 3, 5. Menneskeslektens Skaper og Herre har en annen verdensplan. Men først i forbindelse med utvelgelsen av Abraham og hans ætt trer den fram i form av et personlig meddelt, samfunnsskapende ord.

Ved en umiddelbar åpenbaringsopplevelse av samme karakter som den vi hører om hos de senere profeter[31]) ble Abraham kalt til å skille lag med sitt hittidige livsmiljø for å stille seg helt inn under Guds ledelse, vern og velsignelse. Han skulle stille seg til tjeneste for en frelseshistorisk verdensplan: «I deg skal alle jordens slekter velsignes.»[32]) Oppbruddet var ensbetydende med å gi avkall på alle de synlige og sansbare støtter og sikringer som familien, slekten og hjemlandet frambød. Det naturgivne livsfellesskap var dengang — i langt større grad enn nå — det bærende grunnlag for selve livet og livets utfoldelse.

Ved å satse sitt framtidige liv alene på ordet og løftet fra den Gud som åpenbarte seg for ham, skilte Abraham også religiøst sett lag med hele den religiøse omverden. Den søkte liv og trygghet i tilknytning til de biologiske og kosmologiske fenomeners kretsløp, ved religiøs og teknisk-magisk tilegnelse av det potensial som natursfærens tryllekrefter og gude-adel representerte. Den var i ett og alt innstilt på å «berge sitt liv». Abraham ble kalt til å la sitt livs mening og mål gå opp i Jahves program. I samklangen med ham lå vern og velsignelse. Så ble Abraham henvist til å føre sitt liv i tillit til Jahves makt og troskap.

Fedrehistorien gjør seg flid med å vise at det ikke var lett.[33]) Vi hører om svakhet, frykt og nederlag. Men under alt dette fortsetter den levende

30) «Gen. 12, 1—3 er ikke avslutningen på urhistorien, men . . . den egentlige nøkkel til den.» «Urhistorien med dens håpløse avslutning i tårnbygningshistorien og frelseshistoriens innsats med løftet om en velsignelse for Israel og ut over dette for „alle jordens slekter" hører uoppløselig sammen», *G. v. Rad*, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (1938) Gesamm. Stud. z. AT, 1958, s. 72 f.

31) Sml. innledningsformelen «Jahve sa til . . .» Gn. 12, 1 med Hos. 1, 2. 4 o.a.st. og «Jahves ord kom til . . .» Gn. 15, 1. 4 med Jr. 1, 4. 11; 2, 1 o.a.st.

32) Til den passive oversettelse «velsignes» jfr. foruten *E. König*, Genesis, Gütersloh 1925², *O. Procksch*, Genesis, Lpz. 1924, særlig argumentasjonen hos *G. v. Rad*, anf. skr. 73, anm. 99.

33) Til spenningene, jfr. *B. D. Napier*, From Faith to Faith, N.Y. 1955, 65—71; *W. Eichrodt*, Gottes Ruf im AT, Zürich, 1951, Kap. II, s. 33 ff.

forbindelse med nye åpenbaringer som styrker troen og gjør sambandet fastere. Beretningene om paktslutningen i Gn. 15 og 17 er ledd i denne framstilling.

Begynnelsen av kap. 15 gir oss innblikk i bakgrunnen for paktslutningen — det høyst anfektende ved Abrahams situasjon, spørsmålet om etterslekt og land-besittelse for en gammel, barnløs mann som var utvandret fra hjemlandet i tillit til et løfte fra sin Gud. Abraham er fryktsom og mismodig — trett av å vente. Han er likefram skuffet over Gud: «Se *meg* har du ikke gitt avkom, — en trell som er født i mitt hus kommer til å arve meg,» v. 3.[34]) Det måtte fortone seg som om alt mistet sin mening med utsikten til å skulle dø uten å ha fått noen sønn. Det var svært å skulle holde seg til løftet alene når all forhåndenværende virkelighet talte imot at det noen gang kunne bli oppfylt.

Men Abrahams Gud kommer ham til hjelp. Først gjentar han løftet i en form som tar direkte sikte på Abrahams situasjon. Så illustrerer han sin allmakt ved å føre Abraham ut under stjernehimmelen. Og til sist slutter Gud pakt med ham.

Abraham visste hva en pakt betød både for den bærende vilje i fellesskapet og for den som gikk opp i det. Han hadde selv paktsfellesskap med brødrene Mamre, Eskol og Aner i Hebron, Gn. 14, 13. Etter framstillingen i v. 21 og 24 var Abraham den ledende i denne pakten. Paktsfellene sto last og brast med ham da det gjaldt å komme Lot til unnsetning, og de fikk sin lønn for det. Lot hadde valgt den beste del av landet, med ble revet med i den krigerske raiden som gikk over strøket.

Da kongen av Sodoma forsøkte å spille velgjører overfor Abraham, avviste han alt som kunne gi farge av fellesskap og underordning. Av kongen i Salem tar han imot brød og vin og lar seg velsigne. — Det framstilles slik at begge parter står sammen i troen på «Gud den aller høyeste, himmelens og jordens skaper», som kongen i Salem er prest for, 14, 18—20. Eden, v. 22, viser at Abraham bekjenner seg til denne Gud; han er kilden til seier og velsignelse i folkenes historie, Nu. 24, 16; Dt. 32, 8; Ps. 47, 3 f. Det er ikke de politiske krefters spill som avgjør ættens og landets framtid, men den Gud som rår over verden.

Med den apposisjonelle forbindelse av *'el 'æljon* med *Jahve* v. 22, gjør den foreliggende sammenheng klart at det er den samme Gud her som den som åpenbarer seg i kap. 15, 1 ff. med løfte om vern og lønn, d. e. etterslekt og eget land. Beretningen i kap. 15 har fått en vel overveiet plass i sammenhengen, og vil vi forstå meningsinnholdet i pakten slik som det har stått for den gamle fortellers bevissthet, må vi både ha paktstenkningen i sin alminnelighet og den spesielle, frelseshistoriske kontekst in mente.

Forat pakten skulle bli virkelighet, måtte forholdet mellom partene være godt fra grunnen av. (Sml. oppgjøret Gen. 21, 25 ff.; 26, 27 ff.; videre den betydning som paktsblodet har i Ex. 24, 6. 8; Math. 26, 28; Luk. 22, 20.)

34) Til de familierettslige forhold se *R. de Vaux*, Les patriarches hebreux et les decouvertes modernes, Revue Biblique, 56, 1949 25 f.; *C. H. Gordon*, Biblical Customs and the Nuzi Tablets, The Biblical Archologist, III, 1940, 1—12; *H. H. Rowley*, Recent Discovery and the Patriarchal Age (1949), i The Servant and the Lord and other Essays, Lond. 1952, 271 ff. 300.

Og tilliten til Jahves makt og vilje til å gjøre fyllest for sine løfter måtte bli ubetinget. Derfor var det Abrahams Gud først hjalp ham ut av den mismodige og skuffede stemning som hadde grepet ham: «Se opp mot himmelen og prøv om du kan telle stjernene! — slik skal ætten din bli», v. 5. Ansikt til ansikt med dette vitnesbyrd om Skaperens allmakt fikk løftet atter utfolde sin trosskapende makt: «Da trodde Abraham på Gud, og han regnet ham det til rettferdighet.»[35]) I kraft av denne tilregning var det ingen ting som skilte mellom partene. Gud betraktet Abraham som *ṣaddiq*, som en mann hvis livsholdning var i samklang med fellesskapets vesen. Veien til det ubrutte fredsforhold[36]) og det signingsfylte samfunn var åpen.

G. v. Rad finner en merkverdig forskjell mellom perikopene v. 1—6 og v. 7 ff. I den første løper alt ut på Abrahams subjektive stillingtagen til Jahves løfte, i den andre ligger all vekt på paktslutningens objektive faktisitet.[37]) Forskjellen er riktig sett, men den innebærer ikke noen saklig spenning mellom de to perikopene. Sett ut fra paktstenkningen, slik som den møter oss både i J- og E-stoffet i Genesis, ligger v. 7 ff. i beste saklige flukt med de foregående versene, og for så vidt kunne de to perikopene godt vært sammenføyet til en enhet allerede i den første (muntlige?) sammenfatning av enkeltfortellingene under frelseshistorisk synsvinkel. Det er en indre korrelasjon mellom de to perikopene. Avklaringen av forholdet mellom Jahve og Abraham, v. 1—6, er den nødvendige forutsetning for en pakt mellom dem. Og pakten, v. 7 ff., gir det mest eklatante, guddommelige svar på det spørsmål som anfektet Abraham i v. 1 ff. Det er en naturlig sammenheng i temaet sønn — arving — besittelse av landet.[38])

Da Jahve i et nytt åpenbaringsord (v. 7) gjentok det tidligere løfte om landet (12, 7; 13, 14) spurte Abraham: «Herre Jahve, hvordan skal jeg kjenne (dvs. tilegne meg dette) at jeg skal eie det?»[39]) Spørsmålet er ikke uttrykk for tvil i motsetning til troen i v. 6, men uttrykk for ønsket om riktig å kunne gripe løftet og eie det i urokkelig visshet. Det er ingen grunn til å oppfatte v. 7—8 som en interpolasjon fra senere tid.

Jahve imøtekommer Abrahams ønske. Han gir Abraham ordre til å forberede en paktslutningsseremoni av den mest høytidelige art. Den var vel kjent i den gamle orient og er bevitnet for Israels vedkommende ennå i

35) Mot *H.Holzingers* oppfatning av troen i v. 6 som «opus per sese dignum» (Genesis, Lpz. u. Tüb. 1898, 149) og *Benno Jacobs* tolkning av rettferdigheten som «der durch ein löbliches Verhalten erworbene Anspruch auf Anerkennung und Lohn (vor Gott)», se *G. v. Rad*, Die Anrechung des Glaubens zur Gerechtigkeit (1951), Gesamm. Stud. 130 ff.: Verbet h-š-b har deklaratorisk betydning slik som i kultspråket. Gn. 15, 6 sier: «Nur der Glaube, das Ernstnehmen der Verheißung Jahwes, bringt den Menschen ins rechte Verhältnis, ihn „rechnet" Jahwe „an",» l. c. 134.

36) Sml. ovenfor s. 3 om *šalom* som uttrykk for tilstanden i pakten og dertil det tilsvarende *salimum*, «forsoning», «overenskomst» i Mari-tekstens terminologi, *M. Noth*, Gesamm. Stud. 148 f.

37) *G. v. Rad*, anf. skr. 134 f.

38) «One can understand why promises about a son, posterity and the land are brought together. The subject shows essential connection. We agree, in this respect, with Hoftijzer in emphasizing the unity of Gen. xv»; *L. A. Snijders*, anf. skr., 265.

39) «Kendskabet er Tilegnelsen, Optagelsen i Sjælen», *Johs. Pedersen*, anf. skr. 83 ad verbet j-d-'. Sml. Jeremias' vanskelighet ved å gripe det forjettende midt i beleiringssituasjonen, Jr. 32, 6 ff.; *I. P. Seierstad*, Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, Oslo 1946, s. 231 f.

Jeremias' dager, Jer. 34, 18.[40]) Man skar over ett eller flere dyr og gikk imellom delene. Mellom mennesker betød det en betinget selvforbannelse: «Hvis jeg bryter løftet, så la det skje med meg som det er skjedd med disse dyr.» Denne dramatisk anskueliggjorte ed er å forstå slik som eden i det profetiske åpenbaringsord: Jahve sverger ved sin hellighet, Am. 4, 2, sin sjel (næfæš) Am. 6, 8, eller sitt liv, Jes. 49, 18. Det betød at han satte hele sin guddommelige virkelighet inn på det som han sa han ville gjøre.

Abraham utfører det han er pålagt. Selve paktsslutningsscenen opplever han i en dyp søvn. De glt. vitner vet at Gud kan meddele seg på alle trin av menneskelig bevissthet. Det er spørsmålet om besittelsen av landet det dreier seg om. Det vil gå 400 år før ætten kan ta det i eie. — Det kan ikke skje før innbyggerne i landet har syndet så grovt og så lenge at de har forspilt sin livsrett etter det mål som verdens Herre og dommer har satt, v. 16; sml. Gn. 18, 16 ff.; 19, 1 ff.; Lev. 20, 22—23. Til sist får Abraham se en symbolsk representasjon av guddommen. Han ser en ovn, som det slår røyk og flammer ut av, skride fram mellom kjøttstykkene. Det var Jahve som gikk inn under paktsedens absolutte forpliktelse. Den synlige foreteelse ble ledsaget av en uttrykkelig forsikring. Til en paktslutning hører nemlig ikke bare visse hellige handlinger, men også et klart formulert uttrykk for pakten (*dibre habbĕrit*, Jer. 34, 18). Dens innhold og vesen behøver ikke bli spesifisert; det er tilstrekkelig å fastslå en — i den givne situasjon — avgjørende manifestasjon av paktsforholdet: «Den dagen sluttet Jahve pakt med Abraham idet han sa: Din ætt gir jeg dette landet fra Egyptens 'bæk' til den store elven, Eufratelven», v. 18.

Abrahams Gud forføyer fritt over alle landområder. Han kan gi dem til hvem han vil. Ved å gi sitt løfte i rammen av en høytidelig inngått pakt får det karakteren av en urokkelig erklæring, en rettsgyldig overdragelse av eiendomsretten til landet.

Sammenlikner en den formale siden ved pakten her med de paktstypene vi før har omtalt,[41]) likner den mer på den politiske suverenitets-pakten enn på den andre hovedformen. Vi minnes om storkongen som sikrer vasallen hans posisjon og velde i samsvar med sitt riksprogram.[42]) Men det er også en betydelig forskjell: I de politiske suverenitetspaktene er det vasallen som går inn under forbannelses-eden, og en rekke explisitte forpliktelser blir lagt på ham. Storkongen viser til det han før har gjort for den annen part og nøyer seg med alminnelige tilsagn om fortsatt troskap, vern og støtte. I Gn. 15 er det — etter den ordlyd som foreligger[43]) bare paktsherren Jahve som forplikter seg. De fleste oppfatter da denne pakten som en helt ensidig affære, uten noen forpliktelser for Abrahams vedkom-

40) Jfr. ovenfor anm. 8.

41) Se ovenfor s. 13.

42) «The covenant is a sovereign dispensation of Gods grace», «a divine administration, divine in its origin, establishment, confirmation and fulfilment», *J. Murray*, The Covenant of Grace, Lond. 1959, 19. 17.

43) At det ikke er uttrykkelig tale om forpliktelser, skyldes ikke hensyn til tradisjonen om lovgivningen på Sinai. (Så *Hoftijzer*, anf. skr. 50 f.), men har sin grunn i det aktuelle tyngdepunkt i denne pakt med stamfaren Abraham. *Hoftijzer* tar for øvrig avstand fra de tolkere som leser ut av fortellingen «en pakt med ensidig forpliktelse», 50, anm. 95.

mende.[44]) Mendenhall hevder da også at denne pakten, sammenliknet med den type han har beskrevet, «er av en fullstendig forskjellig form».[45])

Men den påpekte forskjell er betinget av den aktuelle situasjon mellom partene, og må ikke få oss til å overse den vesentlige likhet som ligger i paktsherrens suverene bestemmelse av ordningen, kunngjort i direkte tale. Den må heller ikke få oss til å overse den sammenheng som også slike pakter har med paktstenkningen i sin alminnelighet. Så langt vi kjenner den gammelorientalske og gtl. paktstanke kan en pakt aldri *uttømme seg* i en garanti som blir gitt og oppfylt av den ene part.[46]) Substantivet *bĕrit* kan nok brukes om enkeltmomenter ved forpliktelses- eller gave-siden i en pakt, idet enkeltmomentet blir betraktet som eksponent for helheten.[47]) Sml. uttrykket i Gn. 17, 13; Ex. 31, 16; Lev. 24, 8; Nu. 18, 19. Men denne eiendommelighet ved tenkemåte og uttrykksett kan ikke gjøres til grunnlag for oppstilling av forskjellige paktsbegreper. Når det er tale om pakt med upersonlige størrelser (dyrene, Gn. 9, 11; Hos. 2, 20; dagen og natten, Jr. 33, 20) er det livs-relasjonen herre/tjener som står i bakgrunnen.

At pakten i Gn. 15 betyr *mer* enn utstedelse av et «testament» eller et «skjøte» på Kana'ans land, har den forteller hvem kap. 15 skylder sin enhet, brakt til uttrykk ved den meningssammenheng som det hele — sett i lys av paktstenkningen — representerer. V. 1—6 viser hvordan alt som kunne ha farge av «mellomværende», forsvant ved Abrahams tro og Jahves tilregning av denne til rettferdighet. Veien til den svorne, personlige solidaritet var åpen. Det «skjold» og den «lønn» kapitlet åpner med å tale om, v. 1 ff., blir sikret Abraham i og med pakten v. 7 ff. En pakt innledes med gaver og legger seg for dagen i det som blir gitt; men pakten selv er noe mer enn gaven. Den veldige gaven som Jahve gir, er uttrykk for *bĕrit*. «Den dagen sluttet Jahve pakt med Abraham, idet han sa: Din ætt gir jeg . . .», v. 18. Gaven — som blir gitt i og med den guddommelige erklæring — innleder og bekrefter pakten mellom de to. Jahve går inn i et fellesskap som forplikter ham til å sette hele sin guddommelige virkelighet inn på realiseringen av det program som Abraham hadde latt seg kalle til å leve for. Her får Abrahams tro sitt mest urokkelige feste.

Og samtidig kommer den menneskelige partner inn under den sterkeste forpliktelse! Selv om ingen spesielle krav blir anført har gavens forpliktende karakter[48]) vært umiddelbart innlysende for alle glt. tradenter, så sant vi

44) «This is a one-way covenant, and it is the king, the Lord, who alone is bound, not the weaker party to the covenant!» *Napier*, anf. skr. 64. «The covenant is quite onesided», *Snijders*, anf. skr. 278. Slik også de fleste kommentarer til Gen.

45) Anf. skr. 62; jfr. også *D. J. Wiseman:* «The covenant of God with Abraham stands in sharp contrast in its uniqueness» (sett i relasjon til suverenitetspaktene fra 2. årt f. Kr. og de struktureit konforme paktene fra Sinai og Sikem, Ex. 20, 1 ff.; 24, 8; Jos. 24, 16—24); *D. J. Wiseman*, The Word of God for Abraham and today, Campbell Morgan Memorial Lecture, Nr. 11, Lond. 1959, 17; Zimmerli, anf. skr. 279.

46) Også i Noa-pakten er «obligations involved», *Snijders*, anf. skr. 278, anm. 39; *M. Buber*, Moses, Oxford 1946, 103: «an assumption into a life-relationship».

47) «Selv om den mindste Rettighed eller den mindste Pligt kan Israeliten sige at den *er* Pagten, for Pagten er til Stede i den,» *Johs. Pedersen*, anf. skr. I—II, 241.

48) *G. v. d. Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Tüb. 1956², 395 f.; *Johs. Pedersen*, anf. skr. I—II, 230. 232. I de politiske suverenitetspaktene har alle vasallens forpliktelser sin grunn i de velgjerninger han er blitt gjenstand for. Overherrens privilegium er det å kunne ta imot uten å bli forpliktet ved det. Mendenhall, anf. skr., 58.

overhodet skal forutsette at de var barn av sin tid. I den glt. paktstale blir forpliktelsen stadig på ny framstilt på bakgrunn av de velgjerninger som toppet seg i landnåmet.[49])

Selv om den ene parten fritt skjenker pakten med alle dens goder, må like fullt den som lukkes inn i pakten, bli «hel» med paktsherren i tillit, kjærlighet og lydighet. Det følger av forholdets vesen som *pakt*. Når pakten er en ren nådepakt, blir forpliktelsen desto sterkere. Tilliten, kjærligheten og lydigheten kommer ikke i betraktning som det skapende og bærende grunnlag for Guds pakt med ætten, eller som etterfølgende motytelse til paktsherren, men som uttrykk for den personlige tilknytning og for realiseringen av selve livsfellesskapet mellom partene.

I alle gtl. gudspakter er nåden det forutgående, skapende og bærende. (Jfr. for Sinaipaktens vedkommende Ex. 20, 2; 19, 4 f.; 34, 6—7 a. Det er med urette man har funnet en vesensforskjell mellom Abrahampakten som en nådepakt, og Sinaipakten som en gjerningenes pakt.[50])

Det uryggelige løfte om landet var av stor betydning. Ved det ble åpenbaringen fast forankret i den historiske og geografiske virkelighet. Men den største betydning ligger i selve det samband som gaven er eksponent for. Det ble paktsfellesskap mellom folkenes Herre og den utvalgte ætten. I dette religiøse livsrom skulle den fortsatte åpenbaring utfolde seg. Guds vilje til samfunn med mennesker blir realisert i rammen av en religions-sosiologisk virkelighet. Dette kommer særlig klart fram i Gn. 17 hvor vi atter hører om pakt med Abraham.[51])

Spørsmålet om det tradisjonshistoriske forhold mellom de forskjellige paktsberetninger og de siste spørsmål om den åpenbaringshistoriske faktisitet ligger utenfor denne artikkels ramme. For å kunne behandle disse spørsmål tilfredsstillende må en — etter min mening — bl. a. først forsøke å forstå meningsinnholdet i de overleverte tekster rett.

49) Ex. 20, 2 med omtalen av «landet» i begrunnelsen til foreldrebudet; Jos. 24, 2—14; 16—18; 1 Sm. 8, 6 f.; Dt. 29, 1—8; 1 Sm. 12, 8; Am. 2, 9 f. Jfr. også Ex. 19, 3—6 (velgjerningene fra Egypt til Sinai) med den betydningsfulle formhistoriske betraktning og nye plasering av disse vers hos *James Muilenburg*, anf. skr. 15 ff. [= V.T. IX, 1959, No. 4, 351 ff.]

50) Så bl. a. *E. H. Trenchard*, Graze, Covenant and Law, The Evangelical Quarterly, XXIX, 1957, 131 ff.; s. 139. 141.

51) At bestående pakter kunne fornyes og styrkes ved nye tilsagn og gaver har vært en naturlig ting for tradentene, sml. 1 Sm. 18, 3; 20, 12—17. Særlig aktuell var paktsfornyelsen når en ny generasjon skulle forpliktes på det bestående forhold. Jfr. *Mendenhall*, anf. skr. 67; pakten i Moab, Dt. 28, 69.

MYSTIKK OG EVANGELISK KRISTENDOM

Av E. Kindingstad

Når relasjonen mellom mystikk og kristendom skal undersøkast og greiast ut, kan ein ikkje stella seg nøytralt til dei to og velja ein synsstad som fører med seg at ein korkje tek «parti» for mystikken eller for kristendomen. «Man muss im Glauben oder in der Mystik „stehen", um sie verstehen zu können.» Gerhard Heinzelmann, «Glaube und Mystik». 1927, s. 8. Og han let oss ikkje vera i tvil om kvar han «står». Han tek sin «Standort im christlichen Glauben», s. 9. Og på spørsmålet kvar det då vert av objektiviteten i undersøkinga, svarar han med rette: «Sie wird genau so gut gewahrt bleiben, wie wenn man sich eine Standpunktlosigkeit vortäuscht, die doch nicht da ist.» Vil ein ikkje ta «parti», vil ein korkje «stå» i mystikken eller i kristendomen, men freista å sjå på dei ut frå ein tridje synsstad, då vil ein ikkje læra å skjøna nokon av dei. Men teologien kan ikkje ta sin posisjon nokon annan stad enn i den kristne openberringa, han vil freista å sjå på mystikken med kristne augo.

Sett ut frå den kristne openberringa fell det eit spesielt ljos over mystikken. Mystikk*omgrepet* får eit spesifikt og karakteristisk innhald. Vil ein derimot sjå mystikken under ein ålmenreligiøs synsstad, viser det seg snart at det vert vanskeleg i det heile å seia kva mystikk er for noko. Den store mengda av mystikkdefinisjonar som finst torer vera godt nok prov på det. Grunnen til det er at mystikken sjølv er eit ålmenreligiøst fenomen. Sett med kristne augo kan mystikken vidare få sin *dom*. Dvs. ein kan sjå om han i ei eller anna form høyrer kristendomen til eller om han lyt skiljast ut der ifrå som ein framandlekam.

Men når ein skal gå til ein slik konfrontasjon av mystikk og kristendom, gjeld det ikkje berre om å ha mystikken for auga. Skal ein ha von om å få eit genuint kristeleg syn på han, er det naudsynleg at ein og har kristendomen sin eigenart klårt for seg. Men då er det ikkje nok å «stå» i kristendomen som historisk storleik, for som empirisk fenomen er ikkje «kristendomen» nokon einstydig ting. Ja, det er ikkje utan vidare tilfredsstillande å ta sin posisjon i Bibelen ein gong. Biblisismen overser lett at kyrkja faktisk ofte har mistolka Bibelen på sentrale punkter. Gjennom heile si soge har kyrkja freista å halda seg til Bibelen.

Likevel er det med full rett at det vert sagt om Luther at han oppdaga evangeliet på nytt.

For at undersøkinga kan verta så klår og pålitande som mogeleg etter evangelisk syn vil vi i det fylgjande freista å sjå på mystikken ut ifrå dei to reformatoriske hovudprinsippa sola gratia, resp. sola fide, og sola scriptura. Her er nemleg den evangeliske kristendomen sin eigenart utkrystallisert på ein merkeleg klår måte. Herifrå kan vi ha von om å få eit verkeleg kristeleg syn på mystikken.

Mystikken og sola gratia (sola fide).

Med reformasjonen sitt materiale prinsipp vert det sett eit avgjort skilje mellom kristendom, resp. tru, og mystikk, mellom eit ekte teologisk og eit ålmenreligiøst syn. Det er ein skilnad i innhald og kvalitet.

Frå ein eksklusiv trussynstad kan ein då ikkje vera interessert i ålmenreligiøse definisjonar av mystikken. Men det gjeld og å stengja ute alle freistnader på å sjå han ut ifrå psevdo-kristelege synsstader. — Fr. Heiler er ein av dei som har gjort mest ut av skiljet mellom «profetisk» og «mystisk» religion. Og det kunne sjå ut som «profetisk» her stod for ekte bibelsk profetisme, resp. bibelsk religion. Men ved nærare ettersyn viser det seg at uttrykket står for noko ålmenreligiøst, han tek såleis t. d. og islam med mellom profetisk religion. Men og når han talar om det profetiske i Bibelen, vert det i røynda gjort under ein ålmenreligiøs synsstad. For i staden for å peika på Jesu Kristi einestående stilling i bibelsk religion talar han om «die persönliche Autorität der biblischen Genien». «Das Gebet». 1923, s. 266. Den profetisk-evangeliske religionen bøyer seg for den personlege «Autorität überragender Gottesmänner». Ibid. Men dette er eit langt steg bort frå sola fide-prinsippet. «Profetar» i tydinga religiøse personlegdomar kan aldri i seg sjølv verta autoritetar som trua held seg til, ikkje ein gong bibelske profetar kan det.

Skiljet mellom den kjenslevorne religionsforma, den som stilar mot ekstasen («mystisk»religion) p.d.e.s. og den som held seg til objektive «openberringar» og store religiøse personlegdomar («profetisk» religion) p.d.a.s. er fenomenologisk sett interessant nok. Det er likevel berre ut frå den bibelske openberringa, dvs. sola fide, sola gratia, at mystikken kan få ein klår og einstydig karakteristikk etter sitt innhald og sin kvalitet. Og det som då karakteriserar han, er at han ignorerar openberringa i Kristus og går direkte til det guddomlege for å bli eitt med det.[1])

Vi har nå sett at sola gratia (sola fide) set eit skilje; mystikk og kristendom er to ulike ting. Det er då heller ikkje mange teologar i vår tid som konsekvent freistar å sameina mystikk og kristendom.

Mystikken i den mest radikale forma, slik som vi t. d. møter han i nyplatonismen, hjå Dionysius Areopagita eller hjå Meister Eckhart, er det ikkje lett å skaffa plass for i kristen dogmatikk. Katolsk teologi har kome ifrå det på den måten at ein skil mellom «ekte» og «falsk» mystikk. Den falske er den konsekvente mystikken som ein t. d. finn hjå M. Eckhart og som i si tid fekk pavens fordømingsdom over seg, medan den ekte er å finna i den vanlege katolske gudlegdomen, den som er blanda saman med og halden i sjakk av bibelske tankar.

Også på protestantisk omkverve finst det ein klår parallell til dette. Wilhelm Koepp skil prinsipielt mellom den «mystischen Grundzug aller Religion» p.d.e.s. og «mystische Sonderreligion» p.d.a.s. Sjå W. Koepp, «Johann Arndt. Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum.» 1912. Den mystiske Sonderreligion er for Koepp vesentleg det same som nyplatonsk mystikk, noko han og finn hjå Johann Arndt. Det er eit slag naturvoren gudsoppleving «in dem man Gottes habhaft werden will im eigenen Ich und in der eigenen Seele». Koepp, «Mystik, Gotteserlebnis und Protestantismus». Berlin 1913, s. 28. Den «mystische Grundzug aller Religion», eller som han helst seier: Det mystiske «momentet», resp. «elementet», derimot er den atmosfæren som det religiøse livet går for seg i. Det er «dass die Wirkungen des unendlichen und überweltlichen Gottes so hineindringen in meine endliche Seele und ihr wahrhaftig inwendig werden, dass ich wirklich mit diesem Gott in eine allerrealste Berührung komme mit allen Schauern und allen Wonnen persönlichen Erlebens von Herz zu Herz». Op. cit. s. 294.

Hans Emil Weber karakteriserar skilnaden mellom mystisk Sonderreligion og mystisk element slik: «Das Christentum hat seine mystische Seite, aber es ist nicht Mystik, wenn schon selber mystisch, steht es doch im Gegensatz zur mystischen Sonderreligion; es hat seine Mystik, aber ist wider den „Mysticismus".» Weber, «Glaube und Mystik». Etter Weber er det mystiske «momentet» med og konstituerar sjølve trua med di det gjev henne varme og dypt. Han talar då og mykje om «trusmystikk». Teologien «soll die Mystik des Glaubens ins Licht stellen, in der die Wahrheit der Mystik, ihres Sehnens und Ahnens ihre Befreiung und Erfüllung findet». Op. cit. s. 42.[2])

Her kunne det for det første vera grunn til å spørja kva rett ein har til å tala om ein slik mystisk Sonderreligion. Teoretisk kunne vel ein slik religion, i tydinga rein mystikk, vera mogeleg, og ingen religion

1) Det torer vera klårt at dette er ei karakterisering av mystikken som er av den største prinsipielle vekt. Her vert det ikkje plass til ei utførleg grunngjeving, eg viser berre til mystikken si historie og til det som vert utvikla i det fylgjande.

2) Til spørsmålet Sonderreligion—mystisk element, sjå elles Erich Schäder, Die Mystik des Glaubens. Monatschrift für Pastoraltheologie. XXII, s. 174; Julius Köstlin, Religion nach dem N. T. (I Theol. Stud. und Krit. 1888), s. 68 f.; Martin Usteri, Die Bedeutung und Berechtigung des myst. Elements in der chr. Religion. 1889; Martin Kähler, Die Wissenschaft der chr. Lehre. 1905, s. 434 f.; Karl Beth, Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens. 1927, s. 93 ff.

har til denne tid kome nærare dette målet enn buddhismen. Men den mystikken som møter oss på kristen grunn er i alle høve sterkt oppblanda med bibelske tankar. Det er ein broten, «gehemmte» mystikk. Det finst ingen serskild religion som utan vidare er lik mystikk, det finst berre mystisk religion.

Men det finst heller ikkje noko mystisk «element» i tydinga eit *serskilt slag* mystikk. Etter bibelsk syn, resp. sola fide-prinsippet, ligg nemleg mystikken sin subjektive føresetnad i gudsmedvetet, sensus divinitatis. Når denne sensus vert realisert i personleg levande religion, kjem mystikken fram.[3]) Av den grunn er mystikken ein heilskap, ein organisme. Det finst altså, og kan berre finnast, eitt slag mystikk. Det er då vilkårleg og usakleg både å tala om ein mystisk Sonderreligion og eit mystisk element. Skilnaden mellom dei to er berre graduell, ikkje prinsipiell.

Når vi skal ta stilling til spørsmålet mystikk og kristendom, vert det altså å svara på om mystikken *i det heile* har nokon legitim plass i kristendomen. Det hindrar likevel ikkje at vi går inn på den problematikken som ligg attom det mystiske «elementet». Berre på den måten vert det mogeleg å levera ein sakleg kritikk av mystikken slik som han jamnast møter oss i dag.

Vi vil då for det første merka oss at med talen om det mystiske element vert det ålmenreligiøse synet ført inn. Det er nemleg noko som finst i «all (høgare) religion». Ein kan difor ikkje samstundes hevda sola fide-synspunktet utan å koma inn i ei sjølvmotseiing. For med sola fide er det tale om ei konfrontering av kristendom og mystikk. Tru og mystikk stig her fram som to ulike innhald, to kvalitetar. Ideen om det mystiske elementet byggjer altså på ei samanblanding av to ulike synsmåtar, ein ålmenreligiøs og ein teologisk, på ein slik måte at den eine utestengjer den andre.

For å påvisa dette meir konkret viser eg til Paus Althaus si utgreiing i «Theologie des Glaubens» i Zeitschr. f. syst. Theol. 1925. Det er utan tvil ei hovudsak for Althaus å la trua, sola fide, få sleppa til. Han slår fast at mystikken «steht unter dem sola fide. Es gibt keinen Verkehr mit Gott ausser im Glauben an sein Wort», s. 289. Og som sjølvstendig religiøs livsform er mystikken «Todfeind biblisch-reformatorischen Christentums», 281. Men p.d.a.s. talar han om «Rechtfertigungsmystik» og held fram at «das Mystische als Merkmal aller höheren Religion (Gewissheit um die Gegenwart Gottes in der Seele) ist auch dem Christentum eigen in der Gewissheit des heiligen Geistes», s. 281.

Det finst utsegner hjå Althaus som kunne tyda på at han med det

3) Dette synet vert det ikkje plass til å grunngje nærare her. Eg tillet meg berre å visa til Rom. 1, 21: «Dei kjende Gud.» Her er den subjektive føresetnaden for mystikken likså vel som for personleg religion i det heile.

mystiske momentet meiner noko reint formalt. Han talar t. d. om «die Formbestimmtheit des Gottesverhältnisses», s. 288. Men då ville saka missa all interesse, for det ville ikkje bli tale om noko verkeleg mystisk, men berre eit formalt «gudssamfunn» utan tanke på innhaldet. Men Althaus har og utsegner som skulle visa klårt nok at det her ikkje berre er tale om noko formalt, som vi seinare skal sjå.

Althaus har og uttrykk som kunne tyda på at han med mystisk element eigenleg tenkjer på det gamle ortodokse omgrepet «unio mystica». S. 291 identifiserar han i røynda «Rechtfertigungsmystik» og unio mystica. Men her lyt det peikast på at i unio mystica er sola fide-prinsippet gjennomført, dvs. at uttrykket er eit predikat som berre gjeld det kristne trushøvet. Slik er det i alle høve hjå Luther og i den opphavlege bruken av uttrykket på evangelisk omkverve. Men sidan unio mystica etter Althaus er å finna «i all høgare religion», vert hans «Rechtfertigungsmystik» noko anna enn det ortodokse unio mystica. Dette går fram av at den ålmenreligiøse synsmåten vert halden oppe. Det kan nemleg ikkje nektast at Althaus tillegg også religionane sanning, i alle høve eit sant moment. Han talar om sanninga i all «ekte gudsrøynsle», s. 286. Og «Die Endgültigkeit des Christentums ist in einer christlichen Kritik aller Religionen daran zu erhärten, dass in der christlichen Gotteserfarung die Wahrheit aller Frömmigkeit zur Erfüllung kommt und dass umgekehrt die mit dem Christentum konkurrierenden Religionen Züge der Wahrheit isolieren und dadurch das Ganze entstellen», s. 291.

Det er berre tale om «Züge der Wahrheit», men det er like vel tale om den same sanninga, dvs. den same gudsopplevinga, som i kristendomen. Men noko mindre kunne heller ikkje gjera det. Skulle det mystiske elementet i all religion haldast oppe som noko verkeleg mystisk, laut religionane få i all fall noko av det same innhaldet som er i trua. Men dette er å føra inn eit ålmenreligiøst syn som står i avgjort motsetnad til det synet som sola fide representerar. Det blir i røynda å leggja både tru og nåde inn i religionane, dvs. inn i mystikken. Denne konsekvensen dreg då og H. Krüger for sin part. «Der Gnadencharakter der Mystik» har etter hans meining vore altfor lite påakta. Sjå hans bok «Verständnis und Wertung der Mystik im neueren Protestantismus» s. 108.

Samanfattande kan ein seia at det attom det mystiske elementet rasar ein strid mellom eit ålmenreligiøst og eit ekte teologisk syn og at den ålmenreligiøse synsmåten i røynda går av med sigeren. Dei ymse fasene i striden ser slik ut: Først slår det ålmenreligiøse prinsippet igjennom i og med at kristendomen vert sett prinsipielt på line med «all høgare religion». Så kjem trusprinsippet, sola fide, med kravet om at det kristne trushøvet representerar eit verkeleg samfunn med Gud. Dette kan

teologien sjølvsagt ikkje gå attende på. Men så kjem det ålmenreligiøse, fenomenologiske prinsippet att og krev at all høgare religion skal stå prinsipielt likt, stå på line med den kristne trua. Det vert då ingen annan utveg enn å plasera i religionane i alle høve ein del av det innhaldet som er i kristentrua. Men dermed står døra open for mystikken.

Vil ein så spørja etter grunnen til at ein kan bli ståande med det mystiske «elementet», kan det etter det føregåande ikkje godt vera nokon tvil om svaret. Det kjem av at sola fide-prinsippet ikkje er konsekvent gjennomført, dvs. ein har ikkje gjort alvor av *sola* fide. Dette «sola» ville nemleg ha sjalta ut det ålmenreligiøse, fenomenologiske synspunktet og reservera fides og gratia for det kristne gudshøvet åleine. Dvs. at det vart sett eit djupt og avgjort skilje mellom kristen tru og mystikk.

Gerhard Heinzelmann kan her nemnast som eit lysande føredøme. Som vi har sett tidligere, tek han sin «Standort im christlichen Glauben». Det er altså trusprinsippet som er i verksemd. Og resultatet han kjem fram til viser at det er *sola* fide som vert gjennomført. Han konkuderar nemleg med å stengja mystikken heilt ute frå kristendom og teologi. «Die protestantische Theologie aber muss den Begriff der Mystik um der Reinheit des Glaubens willen aus der Glaubenslehre ausscheiden.» Op. cit. s. 125.

Mystikken og sola scriptura.

Ut frå sola fide, resp. sola gratia, viser det seg altså at tru og mystikk representerar to ulike innhald, to kvalitetar. Det er tale om to slag nåde og to slag gudssamfunn.

Likevel er det noko som vantar her. Ut frå den kristne openberringa ser ein nemleg ikkje berre den djupe kvalitative skilnaden mellom tru og mystikk, ein skilnad så stor at mystikken lyt skiljast heilt ut frå kristendom og teologi. Men frå den kristne posisjonen blir det, som vi har sett tidlegare, og felt ein *dom* over mystikken. Denne domen vert først og fremst felt gjennom det andre reformatoriske prinsippet, det «formale» sola scriptura.

Også sola fide-prinsippet sjaltar ut det ålmenreligiøse synet, og dermed mystikken, når det berre vert konsekvent gjennomført, som vi har sett. Og strengt tatt skulle det vel og føra til at mystikken vart dømd som noko falsk, ut frå det synet at det berre kan finnast *ei* sann rettferd for Gud. Som Emil Brunner seier i si bok «Die Mystik und das Wort»: «Entweder die Selbstrechtfertigung des Menschen aus seinen eigenen göttlichen Tiefen, oder die Rechtfertigung des aus der Tiefe rufenden Verlorenen durch den rettenden Gott», s. 399.

Men sjølv om den ålmenreligiøse synsmåten vert skild ut, så har den

fenomenologiske metoden berre så altfor lett for å fylgja med. Rett nok kan det ikkje godt vera den vanlege formal-fenomenologiske metoden, slik som det gjerne vert når det ålmenreligiøse synet dominerar. Men sjølv hjå Heinzelmann, som har levert kanskje det beste som til nå er skrive om mystikk og tru, er det heile tida berre tale om ei samanlikning, ein «Gegenüberstellen», av tru og mystikk. Programmet går ut på «Glauben und Mystik ihrem tiefsten Wesen, ihrem Sinn und Ideengehalt nach einander gegenüberstellen». Op. cit. s. 9.

Det er ikkje her ein vanleg formal fenomenologi, men ei samanlikning av grunnhått, meining og idéinnhald. Det er altså tale om noko ein kunne kalla *innhaldsfenomenologi.* Om ein då, som t. d. Heinzelmann, aldri så mykje steller seg på trua sin synsstad og tek «parti» for den, så er det likevel stendig berre det at mystikken er noko anna enn trua som er framme i synsfeltet. Det er ikkje tale om nokon eigenleg dom i spørsmålet tru og mystikk. Slik lyt det og naudsynleg vera all den stund *sanningsspørsmålet* ikkje for alvor er reist.

Dette kjem og klårt fram hjå Heinzelmann. Endå han går til undersøkinga si «von der Wahrheit des Glaubens aus», så gjer han det likevel «ohne die Wahrheitsfrage selbst zur Entscheidung bringen zu wollen». Op. cit. s. 9 f. Han vil såleis t. d. ikkje nekta mystiske Kristusopplevingar, dei kunne berre ikkje vera noko høgdepunkt for gudlegdomen, s. 120 f. Cfr. Krügers ovanf. sit. bok, s. 60. — Men så lenge som sanningsspørsmålet ikkje har kome klårt fram, lyt mystikken trass i alt fortona seg som noko relativt *harmlaust,* trass i avstandet frå trua.

Med sola scriptura derimot er det nettopp sanningsspørsmålet som kjem fram. Skrifta er norma for sann tru og lære. Sola scriptura er det eigenlege *religionskritiske* prinsippet. Alt som fell utanom scriptura eller endåtil står i motsetnad til henne, vert dermed dømt som dåring og lygn. Men nå høyrer det nettopp til mystikken sin grunnhått at han ignorerar Skrifta og stiler mot ei direkte sameining med det guddomlege utan å trenga om noko nådemiddel. Difor lyt han og få Skrifta sin dom over seg.

Men skal Skrifta bli eit slikt kritisk prinsipp, lyt det vera *sola* scriptura som er meint. Også katolisismen held fast på Bibelen, men forkastar likevel *sola* scriptura, fordi ein lyt ha plass for tradisjonen ved sida av Bibelen. Men dermed vart døra opna for mystikken. Ja, ein kan endåtil seia at mystikken langt på veg er opphavet til tradisjonen. Når det såleis t. d. gjeld dogmet om Marias lekamlege himmelferd, torer det vera sikkert nok at mange fromme katolske kyrkjelemer har «sett» den himmelfarne gudsmora, nemleg i sine ekstatisk-mystiske opplevingar. Det nemnde dogmet har såleis opphavet sitt i mystikken, ikkje i Skrifta.

På den andre sida lyt det vera sola *scriptura,* dvs. Guds ord i Bibelen, ein har i tanken. Ei skrift eller eit ord som går ut over det, duger ikkje.

Emil Brunner har gitt ei råkande formulering av problemet mystikk og sola scriptura i boktittelen «Die Mystik und das Wort». Og det kan ikkje godt vera tvil om at han med das Wort tenkjer på Guds ord. «Freilich nicht ein Menschenwort, weder ein geschriebenes noch ein gesprochendes ist damit als solches gemeint.» 97. Det viser seg like vel at det ikkje berre er tale om Guds ord i Bibelen. Brunners bok er i første rekkje ei oppgjerd med Schleiermachers mystiske opplevingsreligion. Medan Schleiermacher er orientert «am Gegebenen, am konstatierbaren Sein» er bibelsk-reformatorisk tenkemåte orientert «am Nichtgegebenen, am Nichtdaseienden ... am Spruch, Logos, Gesetz ... am Wort Gottes», s. 375. Men i samanheng med dette gjev han og ei storlagd språkfilosofisk analyse av ordet. Det er «Prinzipium», ikkje «Gegenstand» for teologien, s. 12. Undersøkinga ligg her på det fenomenologiske planet og er ei analyse av ordet sin *ålmenne* grunnhått og funksjon i høve til mystikken. Det er altså eit slag ordteoretisk *funksjonsfenomenologi* som slett ikkje berre gjeld bibelordet.

Dette kan vel i seg sjølv vera harmlaust nok. Men attom denne analysen løyner det seg ei lagnadsam samanblanding av Guds ord i Bibelen og det menneskelege ordet. Som «Gesetz», «kritische Besinnung», som ekte uttrykk for ånd kan nemleg det menneskelege ordet langt på veg utføra den same funksjonen som Guds ord i Bibelen. Dei to store representantane for denne «kritische Besinnung» er Platon og Kant. Sjå s. 376 f. Deira kritiske filosofi viser oss at det er Gud som står attom tanken vår. «Es ist strengstes kritisches Denken, das uns zeigt, dass wir keinen Gedanken denken können, ohne dass wir in Gott denken.» 278. «Sie machen beide den Menschen zum Hörer und Empfänger dessen, was er nicht in sich selbst finden kann», s. 105. Dette minner sterkt om Hegel og i det heile om den idealistiske religionsfilosofien, som i røynda går ut på å prova Gud. (Kfr. min art. i T. T. K. 1948 s. 128.)

Men Brunner går endå lenger. Platons og Kants kritiske filosofi har same funksjon som Guds lov etter Bibelen, og det lova i sin høgste funksjon, nemleg som tuktemeister til Kristus. «Platon und Kant sind Schrittmacher des evangelischen Wortverständnisses; „Zuchtmeister auf Christum hin" ist ja das „kritische", das richtende Gesetz», s. 105. Her slår den ålmenreligiøse synsmåten klårt igjennom. Brunner har her kome langt bort frå sola scriptura. Men dette vil ikkje seia noko mindre enn å slå døra opp for mystikken. Og når det spesielt gjeld Platon, vil vel dei fleste vera samde i at hans filosofi er avgjort mystisk motivert. Sjå t. d. Sven Lönborg, Meister Eckhart, s. 9 f.

At sola scriptura er det religionskritiske prinsippet, vil ikkje seia at

bibelboka utan omsyn til innhaldet vert gjort til norm og domar om sant og falsk. Det ville vera det mest vilkårlege som tenkast kan. Nei, sola scriptura hentar si kraft og sin gildskap frå Skrifta sitt serlege innhald, nemleg frå han som Bibelen vitnar om både i G.T. og N.T., Jesus Kristus. Det er hans einestående stilling som sanninga og som midlaren mellom Gud og mennesket som gjev sola scriptura gildskap. Jesus Kristus er sanninga. Her blir den ålmenreligiøse synsmåten utestengd, det kristne trussamfunnet med Gud har eit anna innhald enn «all høgare religion» elles. Og han er den einaste mellommannen mellom Gud og menneske. «Ingen kjem til Faderen utan gjennom meg.» Her er den «mystiske vegen» stengd, den vegen som på det religiøse omkvervet er ein parallell til gjerningsheilagskapen sin frelseveg på det moralske planet. Jesus Kristus representerar nåden sin veg.

Sola scriptura viser såleis attende til sola gratia, resp. sola fide. Men medan gratia her nærast vert ståande som eit passivt objekt, nemleg for mi tru, så står sola scriptura som *subjekt*, som aktiv dømande instans. Men vi har ikkje her å gjera med eit upersonleg prinsipp berre, men med ein levande person, han som representerar både nåden og sanninga — Solus Christus.

MINNEORD

(forts. fra s. 9)

Fra det store utland må først som supplement til fjorårets minneord (T. T. K. 1960, s. 44) nevnes at rektor Georg Merz (f. 1892) gikk bort midt i november 1959. Grepet av Karl Barths «Römerbrief» kom han som redaktor av «Zwischen den Zeiten» til å spille en fremtredende rolle i 20-årenes teologiske oppbrudd og frem til Barmen-erklæringen av 1934. I 30-årene var han lærer i praktisk teologi samt konfesjonskunnskap ved Theologische Schule Bethel. Som utgiver av den såkalte Münchener-utgave av Luthers skrifter i utvalg fra 1934 av (3. oppl. 1948 ff.) og likeså som grunnlegger og leder av Augustana-Hochschule i Neuendettelsau i etterkrigsårene ble han etter hvert avgjort lutheraner. Større verker har han ikke utgitt, men en tidligere artikkelsamling, «Verkündigung und moderne Bildung» (1931) og samlingen «Priesterlicher Dienst im kirchlichen Handeln« (1952) avspeiler fasene i hans utvikling. Han var produktiv på flere felter og øvde stor innflytelse også som prestelærer.

Beslektet med Merz var Hans Joachim Iwand (f. 1899) som gikk bort i mai i fjor. Også han var influert av Karl Barth og sto da også ved sin bortgang som dennes arvtaker i den systematiske teologi i Bonn, sammen med Helmut Gollwitzer. Men han var allerede med sitt habilitasjonsarbeid om «Rechtfertigungslehre und Christusglaube» (1930) trådt frem som selvstendig Luther-forsker og var senere stadig opptatt av lutherske grunnteser, like fra servum arbitrium («Studien zum Problem des unfreien Willens», 1930) over en ny betoning av rettferdiggjørelsen av tro («Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre», 3. utg. 1959) og frem til enheten mellom lære og liv som et hovedanliggende (jfr. artikkelsamlingen «Um den rechten Glauben», 1959). Politisk mer enn teologisk trakk han her konsekvenser som minner om Barths etterkrigsholdning, men han var åpenbart en like inspirerende som omstridt lærer.

For øvrig henvises til omtalen av «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» under bokmeldinger, hvor også Georg Wehrung (d. 1959) minnes.

L. Aa.

Spørsmålet om den historiske Jesus. En innføring. Av Sverre Aalen.

I Tyskland har det de siste årene blusset opp en ny diskusjon om den historiske Jesus. Hva kan vi vite om ham, og hvordan skal vi tolke hans budskap og opptreden? Vi skal her gi en innføring i denne diskusjon og dessuten omtale noen bøker om emnet.[1])

Når man nå igjen begynner å vende blikket mot problemene omkring den historiske Jesus, så betyr dette på sett og vis en tilbakevending til en eldre tids interesse for framstillinger av «Jesu liv». Dette sistnevnte uttrykk inngikk, som kjent, i forrige århundre og langt inn i dette gjerne i titelen på bøker som ville rekonstruere og framstille Jesu indre og ytre utviklingsgang og hele hans virksomhet i en fast kronologisk og geografisk ramme. Kjente eksempler på slike Jesu-liv-arbeider er Ernest Renan, Jesu liv (oversatt til norsk 1924), og verker av tyskerne Th. Keim, W. Beyschlag og B. Weiss. Som en sen utløper fra denne epoke står Th. Zahns Grundriss der Geschichte des Lebens Jesu, 1928.[2]) Både liberale og positive var overbevist om at slike framstillinger var mulige på historisk-vitenskapelig basis, og at de dessuten representerte en teologisk legitim oppgave.

I dette århundre har imidlertid den oppfatning gjort seg gjeldende, særlig i Tyskland, at kildene ikke tillater en slik rekonstruksjon av Jesu liv og virke. Ja, mange hevdet til og med at interessen for en slik oppgave overhodet ikke var teologisk legitim. Denne innstilling har hatt forskjellige årsaker. Den liberale teologis kritikk av kildene ble med tiden så radikal at man snart ikke skjønte hva der kunne være å interessere seg for ved denne historiske Jesus. Dessuten kom Albert Schweitzer og andre og sa at det Jesus-billede som den liberale teologi mente seg å ha funnet, slett ikke eksisterte i kildene, men var et produkt av moderne ideer. Jesus var i virkeligheten en apokalyptisk svermer som gikk og ventet på at verden skulle gå under og Menneskesønnen åpenbare seg.

Medvirkende til den nye holdning var endelig på avgjørende måte den *formhistoriske* skole som framsto like etter første verdenskrig. Her hevdet man at de foreliggende evangelier, som mer eller mindre synes å ville gi en sammenhengende framstilling av Jesu liv og virke, i virkeligheten representerer et sluttstadium på en utvikling som i begynnelsen var bestemt av andre motiver. Forut for evangeliene ligger den muntlige tradisjon, og i denne verserte de enkelte perikoper fritt, uten å være stillet inn i noen større sammenheng. Den muntlige tradisjon var overhodet ikke båret oppe av interessen for en biografisk framstilling av Jesu liv, men av en funksjon innen urmenighetens liv, nemlig forkynnelsen, eventuelt også undervisningen. Dermed var slått fast at evangeliene selv var forkynnelse, vitnesbyrd om den opphøyde Herre. Av dette trakk man så mer eller mindre den slutning at billedet av den jordiske Jesus i evangeliene var blitt overmalt av eller oppsuget i vitnesbyrdet om den oppstandne Kristus. Alt i alt: evangeliene har ikke karakteren av kilder til Jesu liv.

I denne situasjon erklærte R. Bultmann, som selv er kjent som en av de

1) Noen av disse er anmeldt i dette nummer, se s. 41 ff.

2) Jfr. også den kjente katolske forfatter François Mauriac, Jesu liv, 1936, overs. til norsk 1960. — Se for øvrig Fr. Torm, Forskningen over Jesu Liv. Tilbageblik og Fremblik. Kbhvn. 1918. (Festskr. udg. af Københavns Univ. 1918); A. M. Hunter, Interpreting the N. T. 1900—1950, London 1951, kapitlet The Life of Christ in the Twentieth Century.

mest radikale blant kritikerne, på 1920-tallet at interessen for Jesu liv ikke bare var nytteløs, men også teologisk likegyldig, ja illegitim. «Ikke den historiske Jesus er Herre, men den forkynte.» Å interessere seg for den historiske Jesus er å ville kjenne Kristus «etter kjødet», slik som Paulus ikke lenger ville kjenne ham (2 Kor. 5, 16).[3]) Riktignok kunne Bultmann selv gi ut en bok som hette «Jesus» (1926), men denne handlet bare om Jesu forkynnelse, ikke om Jesu liv og framfor alt ikke om hans «personlighet». Og Jesu forkynnelse, sier Bultmann, hører ikke med til kristendommen, men til jødedommen og utgjør bare en av forutsetningene for urkristendommens tro.[4]) Denne tro ble først til da disiplene fikk se den oppstandne Herre. For denne posisjon mente Bultmann å kunne påberope seg Martin Kählers berømte skrift Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus (1892, ny utg. 1956).[5])

Det som har skjedd i Tyskland de siste årene, er at flere og flere er begynt å opponere mot hele denne posisjon. Blant Bultmann-tilhengerne selv kan i så måte nevnes navn som Ernst Käsemann, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling, Hans Conzelmann, H.-W. Bartsch og amerikaneren James M. Robinson.[6]) I 1954 kom en artikkel av Käsemann,[7]) hvor han vender seg mot den vedtatte resignasjon når det gjelder muligheten av å vite noe om den historiske Jesus. Mot Bultmann understreket han at evangeliet er bundet til den Herre som før og etter påske er den samme, altså også til den historiske Jesus.[8]) Selv om Jesus ikke har gjort krav på å være Messias eller Guds Sønn — det kan Käsemann ikke tenke seg —, så har dog disiplene senere med rette tolket hans persons egenart i disse kategorier. Overhodet må det være en vesentlig *kontinuitet* mellom Jesu egen forkynnelse og urkirkens. Jesu historie er virkelig konstitutiv for troen, selv om den egentlige basis for denne er erfaringen av Jesu oppstandelse.

Dermed var den nye diskusjon, som for en stor del har foregått i tyske tidsskrifter, men også i andre skrifter og bøker, kommet i gang.[9]) Et trekk som er gjennomgående i den nye orientering, er at man for all del ikke ønsker å falle tilbake i det liberale spor, i interessen for Jesu personlighet, for hans biografi, ytre og indre utviklingsgang osv. Men dette betyr p.d.a.s. ikke at de mer radikale i noen større grad akter å fravike sine kritiske prinsipper når det gjelder spørsmålet om kildenes historiske troverdighet. Som en tredje mulighet frambyr seg da for Bultmanns tilhengere *eksistensialismen* som hermenevtisk prinsipp. Særlig Fuchs og Ebeling, men også andre, utmerker seg ved kombinasjonen av en radikal kritikk og en eksistensialistisk tolkning av Jesus. Dette standpunkt betyr en direkte videreføring av Bultmanns posisjon, bare at eksistensialismen nå også bemektiger seg Jesus-skikkelsen.

Bultmann hadde lagt eksistensbetraktningen til grunn for sin ntl. teologi.[10]) Derimot hadde han ikke gjennomført synspunktet med tanke på den historiske Jesu liv og virke. Det er det som nå Fuchs, Ebeling og Robinson m. fl. forsøker. Det er ikke bare så at Jesu forkynnelse tilbyr og aktualiserer en ny eksistens og eksistensforståelse for hans etterfølgere. Hele Jesu liv og virke, og

3) Glauben und Verstehen I, 1933, s. 208.
4) Theologie des N. T., 1953, s. 1.
5) At dette ikke skjer med full rett viser P. Althaus, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, 1958, s. 10 ff. Jfr. anmeldelsen s. 46. Til spørsmålet jfr. Tor Aukrust, Forkynnelse og historie, 1956, s. 145 ff., 227 ff.
6) Til disse jfr. anmeldelsene s. 41 ff.
7) Das Problem des historischen Jesus, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 51, 1954, s. 125—153. Trykt også i Exegetische Versuche und Besinnungen I, 1960, s. 187 ff. (anmeldt nedenf. s. 44).
8) Lignende hos Günther Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956, s. 19 ff.
9) Den beste, men en noe ensidig oversikt gir James M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, 1960. Se anmeldelse s. 45.
10) Theologie des N. T., 1953.

hans død, hans *holdning* (Haltung) som Fuchs kaller det, er uttrykk for en ny eksistensforståelse. Han har selv gjort den Entscheidung, foretatt det personlige valg som fører til den nye eksistens og eksistensforståelse. Hans avgjørelse, hans tro (!), hans bønn, hans vei mot døden er momenter i hans eksistensholdning og uttrykk for hans eksistensforståelse.

Det er uten videre klart at Jesu person dermed rykker dem som senere kom til å tro i kraft av budskapet om den Oppstandne, inn på livet. Den felles eksistens forbinder dem og ham. I hans liv, død og holdning har de et *paradigma på sin egen eksistens.* Den historiske Jesus har altså virkelig betydning for troen. Dette er den nye ansats som nå Bultmanns elever foretar.

Hvordan lykkes denne Jesus-tolkning for dem? Vurderingen må ta sitt utgangspunkt i Bultmanns syn og i det som hele retningen har felles, men samtidig ha for øye det nye hos dens yngre representanter.

At eksistensbegrepet er en innfallsport som fører inn til viktige sider av Bibelens syn, er det ingen grunn til å nekte. Tanken om mennesket som utlevert til eksistensmaktene i verden, tilværets risikomoment, dets forløp i historisk eksistens, bestemmelsen av den kristne eksistens som troens vilkår mellom død og oppstandelse og mer kan her nevnes. At en fra dette kommer til en verdifull betoning av budskapet og forkynnelsen er tydelig, likeså av teologien som eksplikasjon av budskapet.[11]) Men dette tilgrumses av andre intensjoner. Konsentrasjonen om de realiteter som er forankret i det eksistensielle møte med det forkynte ord og med mennesker som en konfronteres med på det historiske plan (profeten, forkynneren, nesten), fører til en innsnevring av den bibelske virkelighet og til en kritisk karakteristikk av budskapet om Jesus Kristus som mytologisk. Da eksistensen etter selve sitt begrep må være *menneskets* eksistens, så blir mennesket det henføringspunkt som alt kretser om. Teologien blir antropologi, en eksplikasjon av menneskets situasjon og kår.

Overføres nå dette på den historiske Jesus, så blir resultatet en Jesus uten kristologi, uten undere, uten den tomme grav, uten en eskjatologisk framtid i vanlig futurisk mening. Et springende punkt ligger deri at den eksistensialistiske metode sjalter ut den *objektiverende betraktningsmåte.* Følgen blir at Guds handling og inngrep forvises fra det ytre, objektive plan i natur eller historie, enten det dreier seg om fortiden eller det framtidige. Bare det som kan gjøre seg gjeldende på det eksistensielle plan, innenfor eksistensens ramme, har relevans. Men den bibelske skapertro forutsetter at Gud handler ikke bare på det personlig-historiske plan, men også i det utvortes-objektive, altså i det objektive historieforløp og i naturen. Når evangelistene fastholder at Jesus gjorde undere, så er det for å få fram at han forløser menneskene også til legemssiden, ikke bare på det eksistensielle vilje-plan. Og han gjør undere som griper inn i naturens verden fordi han er Herre over det skapte.

Derfor kan Jesu *oppstandelse* ikke bare være en hending på det rent eksistensielle plan, slik som Fuchs (i tilslutning til Bultmann) stadig vekk på-

11) Jfr. N. A. Dahls vurdering av Bultmanns Theologie des N. T., Theol. Rundschau, N. F. 22, 1954, s. 21 ff. Her også kritiske innvendinger mot Bultmanns teologi. — En kritisk vurdering av Bultmanns syn, av prinsipiell og teologihistorisk art, gir John Nome, Avmytologiseringen av det bibelske kerygma, T. T. K. 22, 1951, s. 97 ff. — Jfr. også Torbjørn Osnes, Hvem skal utlegge Bibelen? i Menighetsfakultetet i går og i dag. Fra 50-årsjubileet, Oslo 1960, s. 55 f. — Et lærerikt oppgjør med Bultmanns teologi på bred front har vi hos Tor Aukrust, Forkynnelse og historie. En studie i spørsmålet om Kristi realpresens, Oslo 1956 (utkommet 1957). Aukrusts bok inneholder mye verdifullt teologihistorisk stoff som danner bakgrunnen for dagens forskningssituasjon; den har også et eget avsnitt som er viet det hermeneutiske problem (s. 301—346).

står. Den må også ha vært en hending på det objektive plan. Guds makt, seieren over døden, virker i menneskenes sinn, men også på det ytre plan, naturplanet. Derfor må også den *tomme grav* fastholdes.

Det er etter dette ikke underlig at den historiske Jesus som Fuchs, Ebeling og Robinson presenterer for oss, i påfallende grad blir innrammet i rent menneskelige kategorier. Eksistensanalysen har som nevnt prinsipielt den menneskelige eksistens for øye, noen annen eksistens finnes jo ikke. Dette er grunnen til at vi får høre at Jesus selv er den første som tar den nødvendige Entscheidung for den nye eksistens. Ja, sier Fuchs, en må være forsiktig med å tillegge Jesus syndfrihet.[12]) Og et hovedtema hos samme forsker er at Jesus *trodde,* til tross for at kildene savner ethvert holdepunkt for en slik påstand. Hans lydighet var troslydighet,[13]) og hans bønn var en bønn på linje med disiplenes. Sammen med dem ber han Fadervår, så vidt jeg kan forstå uten noen klar reservasjon for den 5. bønns vedkommende.[14]) Hans død var ikke en sonende død — derom får vi intet høre — men bare et «speil» for den kjærlighet som Jesus er bærer av.[15])

Man spør seg hva det egentlig er som skiller dette Jesus-billede fra det gamle liberale. Gang på gang slår det en at det tross de mange protester mot liberalere og idealister allikevel blir så mange berøringspunkter med idealismen og det liberale Jesus-billede. Det som utmerker Jesus, er at han er viss på Gud (som Far). Han hjelper menneskene å gripe troen på Gud som Far, eller på Guds kjærlighet. Hans forkynnelse og holdning kan sammenfattes i ordet tro. Hans gave til oss er troen. Når N. T. taler så meget om tro *på* Jesus, så er det i grunnen det samme som å tro *som* Jesus, sier Fuchs.

Jesus er «paradigma» på vår eksistens. Hva er egentlig forskjellen på dette og et historisk virksomt forbillede? Er det rent tilfeldig at Fuchs sier at Jesus er et *avbillede* på Guds gave eller et *avbillede* på troen? Er egentlig forskjellen mellom avbillede og idé så stor? Det nytter lite at Fuchs understreker at det dreier seg om et billede som legger beslag på meg eksistensielt. Det mente vel også de liberale. Også de kunne uttømmende bestemme Jesu død som et speil av kjærligheten. Et stående tema hos Fuchs og Ebeling er der Glaube eller die Liebe simpelthen. Hva annet er dette enn ideer eller almenbegreper?

*

Som man forstår er Bultmann-skolen bestemt av en meget *kritisk holdning til evangelietradisjonen.* I virkeligheten dreier det seg her om en *hyperkritisk* innstilling. Som kjent har hyperkritikken overhodet spilt en veldig rolle i det såkalte historisk-kritiske arbeid. Denne metodiske holdning har sin grunn i flere ting. Det kan ikke nektes at kritikk av de bibelske kilder ofte er forbundet med et stort redelighetspatos. Man tviler faktisk på kildenes troverdighet. Og ingen kan nekte at tvilen har sin oppgave i forskningen. I all forskning ligger et moment av kritikk. Ordet kritikk betyr atskillelse. Man skiller ut det som ved prøvende undersøkelse viser seg å være noe annet enn det tilsynelatende er eller gir seg ut for å være. Men over kritikken står materialet. All kritikk og alle resultater skulle bare være et ekko av materialets egen beskaffenhet.

Den radikal-kritiske oppfatning hos Bultmann-tilhengerne har ført til den tese at en bare kan regne med slike utsagn i evangeliene som ekte som ikke faller i tråd med urkristen bekjennelse eller teologi og samtidig heller ikke røper jødisk tankegang. Slik f. eks.

12) Zur Frage nach dem historischen Jesus, s. 366 (jfr. anmeldelsen nedenf. s. 42).
13) S. 255.
14) S. 254; 266.
15) S. 372.

Käsemann og Conzelmann.[16]) Den rent negative karakter som denne metodiske tese har, springer i øynene. Fuchs og Bartsch[17]) forsøker å komme ut over denne metodiske ansats. De konstaterer at Jesu eksistensforståelse og urkristendommens strukturelt er den samme. Derav mener de å kunne slutte at det går linjer bakover fra urkristendommens utsagn til Jesu egen forkynnelse og holdning. Selv om evangeliene er helt gjennomtrengt av urkristelig kerygmatisk bekjennelse, så har de allikevel bevart visse grunntrekk fra den historiske Jesus. Men heller ikke disse forskere er tilbøyelige til å fastholde en kristologisk bevissthet hos Jesus. I høyden taler man om en implisit kristologi i Jesu forkynnelse og opptreden.[18])

Det ligger nær å anta at denne hyperkritiske holdning for en del har sin rot i visse forutsetninger i vedkommende forskningsretning. Er man allikevel opptatt med avmytologisering — og denne rammer hos Bultmann og hans elever også kristologien i urkristendommen —, så har man jo spart seg en vesentlig del av dette arbeid om man erklærer at den historiske Jesus aldri har hatt noen kristologisk bevissthet. Den eksistensialistiske tolkning har overhodet ingen bruk for en kristologi i tradisjonell forstand.

En videre årsak har den kritiske innstilling til evangeliene i den oppfatning at troen ikke trenger og ikke skal ha noe holdepunkt i det ytre historieforløp. Det *skal* for troen ikke være noe å klamre seg til hos den historiske Jesus. Dog dette motiv tilbakevises nå til en viss grad av Bultmanns elever. Men den historiske Jesus disse interesserer seg for, blir en eksistensialistisk hero.

Hyperkritikkens svakhet viser seg deri at den ikke er i stand til å gjøre positivt rede for hvem Jesus var. Man kommer ikke fram til en positiv syntese. En eller annen selvbevissthet må jo Jesus ha hatt. Var han stormannsgal, rabbi, moralist, visdomslærer, profet, et «guddommelig menneske» i hellenistisk forstand, Messias, Menneskesønnen, Guds Sønn? De første av disse typer er av den art at de ikke kan bli opphav til en ny religionsdannelse. Profetene i Israel kom med nye ting, men de ville i grunnen reformere, føre tilbake til idealtilstanden, ikke nydanne. En ny Moses? Tanken er umulig. Er Moses forbillede, så underordner man seg under Moses, for det krever Moses. Men det gjorde ikke Jesus. Moses kan ikke gjentas. Den jødiske historie er fremadskridende mot nye epoker, der gjentagelsen er utelukket. Jesus bringer en helt ny epoke. Denne kan ikke ha bestått i nye ideer, heller ikke i det krampaktige forsøk på å komme ut over ideene som man nå kaller en ny eksistensforståelse. Idet de forskjellige muligheter oppløser seg selv og vi samtidig ser at urmenigheten etter oppstandelsen satser alt på Jesu personlige stilling, embete og offer i døden, så gir seg med nødvendighet at evangelienes framstilling er riktig når de sier at Jesus selv ville være Messias, Guds Sønn, Menneskesønnen.

•

En mindre dogmatisk tilhenger av Bultmann er Günther Bornkamm, som også har skrevet en Jesus-bok.[19]) I det vesentlige ligger dog denne på linje med Fuchs' og Käsemanns oppfatning. Også Bornkamm hevder at troen og kirken først tar sin begynnelse med Jesu oppstandelse. Og oppstandelse be-

16) Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, Exeget. Versuche und Besinnungen I, s. 203. Til Conzelmann, se Art. Jesus Christus, Die Rel. in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. III, 1959, sp. 623.

17) Hans-Werner Bartsch, Das historische Problem des Lebens Jesu (se anmeldelse nedenf. s. 43). Jfr. også Robinson, Kerygma und historischer Jesus, s. 86 f.; 126 f.

18) Jfr. Robinson, Kerygma und histor. Jesus, s. 125.

19) Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956. Urbanbücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, Bd. 19. 214 sider.

tyr også for ham at Jesus av Gud er opphøyet til Herre. Som Fuchs er Bornkamm kritisk overfor tanken om den tomme grav: denne innebærer at oppstandelsen blir en objektiv ytre ting. Ingen av de kristologiske titler i evangeliene går tilbake på Jesus selv; de er urmenighetens svar, dens forsøk på å utsi det enestående ved Jesu person og opptreden. Men Bornkamm avviker fra f. eks. Fuchs deri at han orienterer seg ut fra en nøytral historisk-kritisk metode og ved hjelp av den, uavhengig av og bortsett fra urmenighetens tolkende tro, vil arbeide seg fram til et billede av den historiske Jesus. Først etterpå vil han konstatere en kontinuitet mellom troen på den Oppstandne og Jesu eget budskap og person. At billedet av den jordiske Jesus med denne framgangsmåte blir et vesentlig annet enn troens og evangelienes, synes opplagt. I virkeligheten blir Jesu historie på denne måten historisk uforståelig. Bornkamms bok er glimrende skrevet, og hans framstilling av Jesu forkynnelse og opptreden har meget å gi. Men under lesningen reiser seg følgende spørsmål. Burde ikke kritikken også ramme selve oppstandelsen? Dertil svarer Bornkamm at i så fall blir det uforståelig at den kristne kirke oppsto. Når det gjelder oppstandelsen, står historikeren ved en grense, sier han. Men hvorfor ikke la dette gjelde allerede for den historiske Jesus og hans selvbevissthet og gjerninger? Er det ikke bedre å la Jesus selv være historikerens grense? I virkeligheten er underet til stede i den jordiske Jesus. Den nøytralt-historiske betraktning lar seg jo allikevel ikke gjennomføre. Riktignok må en da renonsere på kritikken av evangelienes framstilling av hvem Jesus ville være. Men dette har god mening når man først har konstatert at Jesus sprenger de snevre kritiske grenser, at han selv er en eskjatologisk virkelighet som går ut over de vanlige menneskelige kategorier.

Bak Bornkamms interesse for en såkalt rent historisk-kritisk avgrensning og beskrivelse av Jesu liv står forskningstradisjonen fra Martin Dibelius. Også denne forsker (d. 1947) har levert en Jesus-bok, der han historisk-kritisk, d. e. uten å starte i urkristendommens tro, altså bortsett fra troens posisjon, ville gi et billede av Jesu virksomhet og forkynnelse.[20]) Kjernen i Jesu virksomhet er ifølge Dibelius hans forkynnelse om det kommende — ikke et nærværende — Guds rike, eller rettere Guds kongevelde, dessuten hans helbredelser; med dette brakte han Guds vilje og virkelighet nær til Israels folk slik at det måtte ta standpunkt til budskapet om Guds kongevelde. Visstnok mener Dibelius at Jesus visste seg som den som var bestemt til å *bli* Messias i det kommende rike. I dette rike skulle han, selv om han måtte gå bort, igjen forenes med sine disipler. Men disse ansatser til en kristologi forsvinner i tåken. Konklusjonen blir at Jesus og hans gjerninger var et *tegn* på det kommende Guds kongevelde, d. e. på Guds absolutthet og virkelighet som er hevet over rom og tid. Jesu historie bryter ikke den vanlige verdenshistorie. Hos Dibelius er det liberale grunnsyn til å ta og føle på.

•

Opposisjonen mot den kritiske holdning til evangeliene gjør naturligvis og med rette gjeldende *kontinuiteten mellom den historiske Jesus og urmenighetens tro* på Jesus. Således hevder J. Jeremias i sitt lille skrift[21]) at det på alle vesentlige punkter fører ubrutte linjer fra urmenighetens kerygma tilbake til Jesus selv. Troen begynner ikke først i urkirken, den fantes allerede hos Jesu disipler under hans jordeliv. Med fortrøstning kan vi gå til en vitenskapelig undersøkelse av evangeliene når vi bare arbeider sobert med de foreliggende midler. En slik undersø-

20) Jesus. Berlin 1939 2. Aufl. 1949). Sammlung Göschen, Bd. 1130. 141 s.

21) Das Problem des historischen Jesus. 2. Aufl. 1960 (se anmeldelsen nedenf. s. 45 f.).

kelse vil bekrefte kontinuiteten mellom tiden før og etter oppstandelsen.

En lignende oppfatning gjør Paul Althaus gjeldende.[22]) Dessuten reiser han andre, mer teologiske innvendinger mot Bultmanns negative dom om evangeliene og deres bevitnelse av ytre historiske fakta og data. Å støtte seg på en slik bevitnelse er jo ifølge Bultmann-skolen direkte farlig for troen. Althaus påviser at troen inkluderer et moment av fides humana, tillit til de menneskelige formidlere av budskapet. Denne fides humana kan aldri *skape* den fides divina som er selve tilliten til ordet som Guds ord. Men denne egentlige tro kan heller ikke klare seg uten troen på vitnesbyrdets og den urkristelige tradisjons tilforlatelighet. Ordet hviler i en urkristelig *tradisjon*, og denne tradisjon utgjør et vesentlig moment i ordet selv. Uten en tradisjonskontinuitet mellom det urkristelige kerygma og Jesu egen forkynnelse og selvbevissthet trues selve kristologien med å oppheves.

Dermed reiser seg det spørsmål *hva et evangelium egentlig er for noe.* Bultmanns svar på dette må jo gå ut på at et evangelium er en sekundær historisering av kerygmaets tro på Kristus, eller for en vesentlig del dette. Fastholder man imidlertid den urkristelige *tradisjon* om Jesu liv og ord som konstituerende for selve kerygmaet, så er denne vei ufarbar.

Den formhistoriske skole mente at evangelietradisjonens Sitz im Leben var den urkristne forkynnelse. Evangelieperikopene ble oppfattet som løsrevne tekster for forkynnelsen. På den måten ble tradisjonen om Jesus en anonym sak, en sak for hvilken som helst forkynner, som da i homiletisk sammenheng lett kunne tilpasse Jesu ord etter den aktuelle situasjon. Eller profeter i urmenigheten kunne skape nye Jesusord som så ble innføyet i Jesu jordiske liv. I denne høystemte prekensfære ble det likegyldig, tenkte man seg, om det som ble fortalt, var objektiv historie eller ei.

Mot en slik betraktningsmåte vender seg bl. a. Olaf Moe, i sin bok Kirken i aposteltiden.[23]) Evangelietradisjonen var ikke anonym, hevder Moe; den har sitt sete i apostlenes undervisning, nærmere bestemt i katekumenundervisningen. Sant nok: evangelienes interesse for den historiske Jesus er ikke biografiens — i dette samstemmer Moe med den formhistoriske retning. Deres formål er først og fremst å vitne om frelseskjensgjerningene, dessuten å gi etisk og læremessig undervisning og rettledning.

Enda lenger i avvisning av den formhistoriske oppfatning av evangelietradisjonen går en annen nordisk ekseget, Harald Riesenfeld, professor i Uppsala. Riesenfeld mener ut fra N. T. selv å kunne vise at evangelietradisjonens sete i urmenighetens funksjoner hverken er misjonsforkynnelsen eller menighetens indre oppbyggelse eller katekumenundervisningen.[24]) Overleveringen av evangelienes stoff foregikk i analogi med det rabbinske tradisjonsvesen. Den fant sted for sin egen skyld, for å ta vare på et autoritativt, hellig ord. Først i annen rekke blir så denne hellige tradisjon *benyttet* i forkynnelse og undervisning. Å tradere dette hellige ord var en funksjon sui generis innenfor urmenighetens liv. Tradisjonens innhold ble på denne tid ikke kalt εὐαγγέλιον — dette var en betegnelse

22) Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus, 1958 (se anmeldelsen nedenf. s. 46). N. A. Dahl, Der historische Jesus als geisteswissenschaftliches und theologisches Problem, Kerygma und Dogma 1, 1955, s. 104—152, advarer også mot den radikale skepsis overfor kildene og hevder at man kan nå fram til et temmelig klart billede av Jesu opptreden og forkynnelse; det ville være fatalt om båndet mellom den oppstandne og den historiske Jesus skulle rives over.

23) Oslo 1951, s. 74 ff.; 88 ff.

24) The Gospel Tradition and its Beginnings. A Study in the Limits of 'Formgeschichte'. London 1957. 30 sider. På svensk: Evangelietraditionens ursprung. Sv. Teol. Kvartalskr. 34, 1958, s. 243 ff.

for det forkynte ord —, men «ordet» eller «Guds ord». Det dreier seg fra formelt synspunkt om en ny thora-tradisjon. Riesenfeld fører sitt synspunkt så langt at han sier at det var Jesus selv som startet denne tradisjon, med den bevisste tanke at hans ord skulle traderes i teknisk forstand. Han lot sine disipler lære utenat og memorere det de hadde fått høre av ham.

En kan vanskelig tenke seg en skarpere motsetning enn mellom dette standpunkt og Bultmann-skolens avvisning av enhver objektiverende erindring av Jesu ord og gjerninger som betydningsløs for troen. Det er mulig at Riesenfeld går for langt når han så å si isolerer evangelietradisjonen fra urmenighetens indre oppbyggelse og undervisning i den grad som her skjer. Hovedsaken er iallfall at tradisjonen etter denne oppfatning er overvåket av apostlene, at det dreier seg om en *tradisjon* i streng forstand, en overlevering ved ansvarlige vitner og tradisjonsbærere. Liksom Moe mener Riesenfeld at Ap.gj. og Luk.ev. er blitt til mens Paulus ennå satt i sitt fangenskap, Act. 28.[25]) Matt.ev. er fra tiden før år 66, Mark.ev. fra slutten av 50-årene, Q-kilden enda eldre. Riesenfeld understreker at evangeliene m.a.o. er blitt til mens apostlene ennå var i live. Således kommer Peter og de andre apostler her i betraktning som de direkte garanter for tradisjonen. Med dette er det dog ikke meningen å si at det er evangelietradisjonens sikte eller formål å gi en biografi av Jesus, med korrekt kronologi etc. Heller ikke vil Riesenfeld nekte at tradisjonen er preget av urmenighetens teologiske og pedagogiske situasjon. Under tradisjonsprosessen er tekstene blitt avslepet, stilisert, formet og av og til endog utvidet.[26]) Men dette gjelder ting som er uvesentlige for selve tradisjonens pålitelighet når det blir spørsmål om å tegne et billede av Jesu person, framtreden og forkynnelse. I metodisk henseende må den regel gjelde at det er påstanden om uekthet som skylder å føre bevis, ikke antagelsen av ekthet. Ikke minst vil Riesenfeld fastholde undernes objektive realitet og organiske plass i Jesu virksomhet samt Jesu selvbevissthet slik som denne kommer til uttrykk i de messianske titler i evangeliene. Og den tomme grav er et urdatum i oppstandelsesberetningene.

På tysk område kommer opposisjonen mot de formhistoriske posisjoner bl. a. fra Ethelbert Stauffer, som de siste årene har levert et par bøker om Jesu liv og forkynnelse.[27]) Hans standpunkt er dog ingenlunde enstydig. Stauffer har kommet med uttalelser der han skarpt tilbakeviser kritikken av evangeliene, men også med slike hvor han går inn for den.[28]) I sine Jesusbøker går han imot de formhistoriske teser når han ved hjelp av evangelienes (ikke minst Johannesevangeliets) notiser vil rekonstruere den ytre gang i Jesu liv og virksomhet. Herunder gjør han for øvrig på en ny måte flittig bruk av ikke-kristne, ikke minst jødiske, kilder. Vi noterer også at Stauffer vil fastholde at de kristologiske titler i evangeliene går tilbake på den historiske Jesus (bare Messias-titelen er sekundært innkommet i tradisjonen). Hva angår underne, så formulerer han den riktige tese at ikke disse, men bare overleveringen av dem kan være gjenstand for kritisk prøving. Men for øvrig faller Jesus-ord fra evangeliene fort vekk for Stauffers kritiske øks; rett som det er konstaterer han at tradisjonen helt har misforstått Jesu mening og er falt til-

25) Evangelierna och den historiske Jesus. Sv. Exeg. Årsbok XX, 1955, s. 25—57.

26) Se Evangelieforskningen som historievetenskapligt problem, i Kungl. Vetenskapssamhällets i Uppsala Årsbok 3/1959, s. 51—64.

27) Jesus. Gestalt und Geschichte. Bern 1957. Dalp-Taschenbücher, Bd. 332. 172 sider. (Boken er også oversatt til svensk.) — Die Botschaft Jesu damals und heute. Bern und München 1959. Samme serie bd. 333. 215 sider. — Jfr. Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi, 1957 (samme serie bd. 331).

28) Se Kerygma und Mythos II, 1952, s. 27, og Theolog. Literaturzeit. 84, 1959, sp. 645 ff.

bake i jødiske anskuelser som den lar Jesus være talerør for. Stauffers eksempel viser vekten av følgende spørsmål: Hva er for evangeliene det viktigste å få fram: ytre data til rekonstruksjon av Jesu ytre utviklingsgang i et kronologisk og geografisk skjema, eller hans ord og lære? Svaret kan ikke være tvilsomt: det siste. Et annet spørsmål er riktignok om evangeliene i den grad som man gjerne antar, er blottet for holdepunkter når det gjelder ytre data i Jesu liv og virke. Det er heller ikke godt å innse hvorfor ikke Joh.ev. skal komme i betraktning som kilde i disse ting. I dette må vi gi Stauffer rett.

*

I den *engelsktalende* verden har de toneangivende teologer gjennomgående stilt seg reservert overfor den formhistoriske skoles negative kritikk av evangeliene. Man anerkjenner denne metodes fortrinn når det gjelder å klassifisere evangelienes tradisjonsstoff i forskjellige grupper eller typer. Derimot forkastes gjerne tanken om at urmenigheten og dens funksjoner i større omfang har skapt nytt tradisjonsstoff eller vesentlig omformet det foreliggende. Heller ikke er man tilbøyelig til å godta den formhistoriske tese at de såkalte rammeangivelser i evangeliene er uten historisk verdi, altså de overganger som ofte forbinder de enkelte perikoper og inneholder en kronologisk eller geografisk plasering. Overhodet vil man i Storbritannia ingenlunde resignere når det gjelder muligheten av historisk å framstille Jesu liv og virke. Ikke bare hans forkynnelse er gripbar for forskningen, men også gangen i hans opptreden, mer eller mindre også hans indre utvikling, hans stemninger, motiver osv.

Av engelske forsøk på slike framstillinger kan nevnes T. W. Manson, The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus.[29]) Denne lille studie ønsker riktignok ikke å gi et komplett billede av Jesu liv og virke. Manson vil ha fram hovedtrekkene og de bærende synspunkter. Typisk for engelskmannen er at han ikke har noen vanskeligheter med å godta Jesu messianske bevissthet. På den annen side merkes en rasjonaliserende tendens når det gjelder bedømmelsen av Jesu undere. Mansons grunntanke er den at Jesus ville være Menneskesønnen og at han har forent denne titel med tanken om Herrens lidende tjener. Velkjent er Mansons teori at Menneskesønn-begrepet inkluderer i seg Messias-menigheten. Konflikten i forholdet til jødefolket ligger begrunnet i at Jesus hadde en helt annen oppfatning av hva som er Messias' oppgave, enn jødene. Denne spenning er det som bestemmer gangen i Jesu offentlige virksomhet. Han forsøker å vinne folket, men trekker seg unna når han ser at massene følger etter ham, men uten å forstå ham. Manson vil ikke regne med noen judeisk virksomhet før den galileiske (mot Joh.ev.), derimot en tids virke i Judea og Perea før den siste påske. Svakt og utilstrekkelig er det som Manson har å si om meningen med Jesu død.

Mer omfattende er Vincent Taylors The Life and Ministry of Jesus.[30]) Til gjengjeld står Taylor i metode meget nærmere den eldre Jesu-liv-forskning. Han søker etter psykologiske motiver og forklaringer i Jesu sinn som bakgrunn for de forskjellige skritt han tar, og forsøker å tegne en indre utvikling i Jesu forståelse av sin vei og oppgave: visse tanker, f. eks. at han skulle lide, klarner i Jesu sinn, under inntrykk av bestemte ytre omstendigheter osv. Barndomsfortellingene bestrider Taylor historisiteten av; ellers mener han det

29) Cambridge 1953. 104 sider. Hans syn framgår av hans artikkel The Life of Jesus. Some Tendencies in Present-Day Research, i The Background of the N. T. and its Eschatology (festskrift for C. H. Dodd), 1957, s. 211—221.

30) London 1954. 236 sider.

ikke er noen grunn til pessimisme når det gjelder å gi et billede av Jesu virksomhet ved hjelp av kildene. Det samme er tilfellet med tanke på Jesu messianske selvbevissthet. Evangelienes underberetninger kjenner Taylor derimot vanskeligheter med å godta. Før den galileiske virksomhet regner han i tilslutning til Joh.ev. med en judeisk periode der Jesus bl. a. vant sine første disipler. For øvrig legges gangen i Mark.ev. til grunn. Etter Galilea-tiden trekker Jesus seg tilbake utenfor landets grenser. Siden følger en tids virksomhet i Jerusalem, deretter i Perea, hvoretter kommer lidelseshistorien og oppstandelsen. Denne siste er bevitnet gjennom den tomme grav.

En produktiv skotsk forfatter er A. M. Hunter, professor i Aberdeen. Han rekonstruerer Jesu liv og forkynnelse[31]) på grunnlag av fire synoptiske kilder: Mark., Q-kilden (det stoff som er felles for Matt. og Luk.), særstoffet hos Luk. og særstoffet hos Matt. Stoffet i hver av disse kilder er gjengitt i engelsk oversettelse på 45 sider bak i boken. Vurderingen av kildene er forsiktig-kritisk; historisk sett minst verdifulle er fortellingene (til forskjell fra utsagnene) i Matt.-stoffet. Jomfrufødselen og den tomme grav blir stående, likeså Jesu undere som en del av Guds rikes frelseskrefter. Den ytre gang i Jesu virksomhet tegnes ellers omtrent som hos Taylor. Også Jesu forkynnelse får en vel avveid framstilling. Hunter har sin styrke i å sammenfatte og framstille diskusjon og resultater innen forskningen på en klar og enkel måte. Hans bøker egner seg utmerket som studiebøker, også for dem som ikke leser gresk.

*

Når man leser slike framstillinger, blir man snart klar over en del springende punkter. Det grunnleggende spørsmål som en stadig må ha i mente, er naturligvis dette: har det overhodet vært evangelienes hensikt å rulle opp en historisk «utviklingsgang» for oss? Er det f. eks. meningen å gjøre det klart for oss at Peters bekjennelse ved Cesarea Filippi betyr et «vendepunkt» i disiplenes syn på Jesus og likeså i hans innføring av dem i den vei han måtte gå? Eller er Peter helt enkelt den «tidløse» type på den bekjennende disippel? Har Jesus gjennomgått en indre utvikling i forholdet til sitt kall og sitt syn på seg selv og sin vei, eller var alt klart for ham fra begynnelsen? Når ble han klar over sin død og meningen med den? Og spørsmålet er vel å merke: Er *evangeliene* eller evangelietradisjonen interessert i en slik spørsmålsstilling? Eller er Jesus for dem «den samme i går som i dag»? Videre: Hvordan virket Johannes Døperen og hans skjebne på Jesus og hans beslutninger? Hvorfor forlot Jesus Galileas område og dro seg utenfor landets grenser? Enda viktigere er følgende spørsmål: Hvorfor gikk Jesus den siste gangen mot Jerusalem? Det siste spørsmål er nøye forbundet med et annet: Hvordan tenkte Jesus om sin død? Disse og mange andre spørsmål reiser seg for den som gir seg i kast med problemet om Jesu liv og virke. Hensikten var i denne oversikt ikke å besvare dem alle, men i første rekke å gi en innføring i dagens forskningssituasjon.[32])

31) The Work and Words of Jesus. A Study of the person and work of Christ as presented in the Gospels, London 1950 (flere senere opplag). 196 sider. Jfr. kapitlet The Fact of Christ i Introducing N. T. Theology, Lond. 1957, s. 13—61. Jfr. også ovenf. anm. 2. — Et videre eksempel på engelske Jesu-liv-framstillinger er C. J. Cadoux, Life of Jesus, 1948.

32) Walter Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin 1957, ble anmeldt T. T. K. 1960, s. 254 ff. — Supplerende kan henvises til C. H. Ratschow, Jesusbild der Gegenwart, i Rel. in Gesch. u. Gegenwart, 3. Aufl. III, 1959, sp. 655—659. Overhodet kan en gjennom forskjellige artikler i dette oppslagsverk, som i sitt 3. opplag foreligger i helt ny skikkelse, få et godt innblikk i den nyeste fase i evangelieforskningen i Tyskland. Til slutt kan nevnes at K. H. Rengstorf ventes til Oslo som gjesteforeleser ved Menighetsfakultetet i dagene 14.—16. mars, da han bl. a. skal behandle spørsmålet om den historiske Jesus. Rengstorf er kjent bl. a. gjennom sin Lukas-kommentar i Das Neue Testament deutsch (Göttinger Bibelwerk).

SPØRSMÅLET OM DEN HISTORISKE JESUS[1])

Ernst Fuchs: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation. Gesammelte Aufsätze I. 365 sider. J. C. B. Mohr, Tübingen. 1959.*

— *Zur Frage nach dem historischen Jesus. Gesammelte Aufsätze II. 458 sider. J. C. B. Mohr, Tübingen. 1960.*

Hans Conzelmann, *Zur Methode der Leben-Jesu-Forschung.* Gerhard Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie.* Ernst Fuchs, *Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert? Zeitschrift für Theologie und Kirche. 56. Jahrg. 1959. Beiheft 1. 48 sider. J. C. B. Mohr, Tübingen.*

Hans-Werner Bartsch, *Das historische Problem des Lebens Jesu. Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 78. 31 sider. Kaiser Verlag, München. 1960.*

Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen. Bd. I. 316 sider. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1960.*

James M. Robinson, *Kerygma und historischer Jesus. 192 sider. Zwingli Verlag, Zürich/Stuttgart. 1960.*

— — *A New Quest of the Historical Jesus. Studies in Biblical Theology. 128 sider. SCM Press, London. 1959.*

Joachim Jeremias, *Das Problem des historischen Jesus. Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens, hrsg. von D. Theodor Schlatter. Heft 32. 24 sider. Calwer Verlag, Stuttgart. 2. Aufl. 1960.*

Paul Althaus, *Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Bd. 48. 52 sider. Bertelsmann Verlag, Gütersloh. 1958.*

Ernst Fuchs, professor i N. T. ved Kirchliche Hochschule i Berlin, utgir i 2 bind en rekke artikler og foredrag, som for det meste tidligere har vært offentliggjort i forskjellige tidsskrifter.

Noen overskrifter fra bd. I kan gi et inntrykk av de spørsmål Fuchs arbeider med: Was ist existentiale Interpretation? Das Problem der theologischen Hermeneutik. Das Problem der theologischen Exegese des N. T. Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschehen. Som man ser: Fuchs er tilhenger av en eksistensialistisk tolkning av N. T. I eksistensialismen spiller språket som eksistensdatum en framstående rolle (eller kan gjøre det), nemlig som formidler av møtet mellom menneskene og mellom generasjonene. Dertil svarer at Fuchs legger for dagen en sterk interesse for prekenen. Gang på gang kommer han tilbake til spørsmålet om hvordan teksten skal anvendes i forkynnelsen. Jfr. følgende titler: Was sollst du predigen? Die missionarische Verkündigung der Kirche und der Mensch der Gegenwart.

Det er en kjent sak at den eksistensialistiske tolkning tenderer i retning av å gjøre teologien til en slags *antropologi* (jfr. Bultmann). Eksistensbegrepets henføringspunkt er jo *menneskets* tilvær. Jfr. flg. emner: Prolegomena zur einer Vorlesung über Anthropologie des N. T. — Die biblische Auffassung vom Menschen. Ut fra denne spørsmålsstilling kommer Fuchs i konflikt med den *sote-*

1) Jfr. Teologisk revy, ovenf. s. 31.

riologiske orientering. Det hjelper ikke at denne står i forgrunnen i N. T. Ut fra det metodiske utgangspunkt i eksistensbegrepet skal det nemlig drives sakkritikk overfor N. T.'s utsagn. Først da blir det interpretasjon!

Troens eksistens står i oppstandelsens tegn. Jfr.: Der Mensch zwischen Geburt und Auferstehung. Men oppstandelse er her vel å merke ikke en faktisk virkelighet bak døden eller bak verdens ende, bare en bestemmelse til den menneskelige eksistens, omtrent = den daglige fornyelse i kampen med synd, fortid, anfektelse, selvhevdelse, altså troens og kjærlighetens kamp. Den teologiske eksistensialisme er nemlig her som hos Bultmann nøye forbundet med *avmytologiseringsprogrammet,* ja, den gir den egentlige nøkkel til forståelsen av dette program. I eksistensbegrepet ligger nemlig at alle realiteter kun kommer i betraktning i deres relasjon til menneskets eksistens. Død og oppstandelse er dermed ikke «objektive» størrelser som kan betraktes utenfra, men relasjoner innenfor eksistensens ramme. Atter og atter kommer Fuchs tilbake til *1 Kor. 15,* hvor Paulus i begynnelsen av kapitlet synes å henvise til øyenvitners ord som bevisgrunn for Kristi oppstandelse. En sådan betraktningsmåte er for Bultmann og Fuchs «fatal». Troen kan ikke støtte seg på ytre Tatsachen som kan objektivt bevitnes. Alt det som foreligger i *objektiv nøytralitet,* enten det er i historien eller i forestillingen, ligger ifølge Fuchs på linje med idé og myte og må fjernes fra den ekte trosbetraktning. Dermed faller de fleste ledd i den annen artikkel bort som mytologisk stoff eller som irrelevant historie, hvilken igjen betyr legendariske beretninger, derunder forresten også den tomme grav. Etter dette kan man gjerne spørre: Hva skal jeg preke?

Bind II gjelder hovedsakelig spørsmålet om *den historiske Jesus.* Fuchs gjennomgår kritisk, d. e. med eksistensbetraktningen som målestokk, W. G. Kümmels bok Verheissung und Erfüllung (1945, 3. Aufl. 1956) og G. Bornkamms Jesus von Nazareth (1956). Han tolker en rekke lignelser og viser at de impliserer en henvisning til Jesu egen person. Jfr. bl. a. Bemerkungen zur Gleichnisauslegung. Dette betyr ikke at Fuchs finner noen kristologi som kan tillegges den historiske Jesus — alt sådant stoff i evangeliene stammer fra urmenighetens kerygmatiske overmaling av Jesu ord. Det særegne ved Fuchs' posisjon i forhold til Bultmanns er nå at han tillegger Jesu forkynnelse og særlig også hans liv, hele hans opptreden en teologisk betydning. Fuchs taler her meget om Jesu «*holdning*» *(Haltung).* Hans liv, forkynnelse og død er et *paradigma på den kristne eksistens.* Det som utmerker Jesu «holdning», er Entscheidung (et hovedord hos Bultmann), tro (et hovedord hos Fuchs), lydighet, kjærlighet, visshet om Gud o. lign. Alt dette er uttrykk for en «eskjatologisk» eksistens, som Jesus ved sitt ord tilbyr også andre. Heri ligger også et nytt gudsforhold. Også ordet eskjatologisk må naturligvis forståes ut fra eksistensbegrepet: det innebærer ikke noe futurisk i vanlig mening, men bare slikt som kan presses inn i det eksistensielle møte i det historiske nu. Når vi bruker ordet «historisk», gjelder det også her å være klar over Fuchs' terminologi, som sondrer mellom historisch og geschichtlich. Det første er det som tilhører den ytre, fortidige historie, det objektive, ting som Jesu biografi, undere, den tomme grav — alt dette er irrelevant for troen. Geschichte er derimot det som ligger på det personlige erfaringsplan, møtet med historien. Det som interesserer hos den historiske Jesus, er bare det som går inn under begrepet Geschichte.

Fuchs bruker mange ord. Han skriver ikke klart, iallfall ikke i vanlig mening. Hans eksegese virker løs og spekulativ.

Gerhard Ebeling, for tiden professor i Zürich, er utgiver av det kjente tidsskrift som vi her har fått et Beiheft til. Hans standpunkt i spørsmålet om den historiske Jesus, som i dag diskuteres ivrig i Tyskland, faller stort sett sammen med Fuchs' (se ovenfor), som forresten er en av bidragsyterne til heftet. Ebeling drøfter tre problemer: 1) Hva ligger i uttrykket den «historiske Jesus»? Svar: Jesus betraktes under denne synsvinkel som rent menneske, stående i sin historiske sammenheng. Målet er ikke å rekonstruere et objektivt billede av Jesus i liberal stil, men å gripe det som er «*kommet til orde*» i Jesus. 2) Hva er dette? Svar: Troen, vel å merke i eksistensialistisk innfatning. (Jfr. Ebelings bok «Das Wesen des christlichen Glaubens», Tüb. 1959.) *Jesus er troens vitne, ett med troen.* Heri ligger målestokken som den senere kristologi må måles på. 3) Har troen *på Kristus* støtte hos Jesus selv? Svar: Ja. Urkristenhetens tro er i grunnen intet annet enn den tro som Jesus bevitnet. *Det er troen som er den egentlige frelsesgave.* Også Ebeling vil altså tilbake til den historiske Jesus. Heller ikke han regner med de kristologiske titler i evangeliene som gående tilbake på ekte Jesusord. Men det gjelder for enhver pris ikke å falle tilbake i den liberale teologis interesse for Jesu liv. I stedet kommer den eksistensielle tolkning av Jesus. Det spørs om forskjellen blir så stor.

Conzelmann, likeså professor i Zürich, gir i sitt bidrag et kort overblikk over stillingen når det gjelder diskusjonen om den historiske Jesus i Tyskland og henviser til Fuchs' stikkord Jesu holdning (Haltung) som typisk. Han mener å kunne konstatere at kirkens eksistens for tiden synes å avhenge av at «den vitenskapelige Jesu-livforsknings resultater ikke blir offentlig kjent i den (kirken)»! Allikevel bør det kritiske arbeid drives videre etter radikale linjer. Også Conzelmann sjalter ut de kristologiske utsagn som sekundære. Jesu verk er at han stiller menneskene umiddelbart for Gud ved at han forkynner at Gud styrer verden og at han kommer i sitt rike, og ved sin forkynnelse om Guds vilje. *Gud åpenbarer seg som Far, og eksistensens faktorer blir klare.* I dette ligger dog en *indirekte kristologi,* som siden i urmenigheten utfoldes i en direkte. Urmenighetens kerygma må bevare sammenhengen med Jesu historiske opptreden og hans forkynnelse. Hos Conzelmann blir likheten med det gamle liberale syn enda mer påfallende, idet han løser ut temaene Guds verdensstyre og Guds vilje som selvstendige synspunkt som ikke faller inn under eksjatologiens begrep. Conzelmann har skrevet den viktige artikkel Jesus Christus i den nye utgave av Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Bd. III, 1959).

Til Fuchs se ovenfor.

•

Bartsch er nyinstallert som professor i Frankfurt. Han tilhører samme retning som de ovenfor nevnte. Etter en kort historisk oversikt over de viktigste navn som leder opp til dagens diskusjon om den historiske Jesus (M. Kähler, W. Wrede, M. Dibelius, R. Bultmann, samt den sistes elever) stiller så Bartsch problemet. Den opphøyde Kristus som urmenigheten trodde på, var identisk med den historiske Jesus. I sin tro på den opphøyde overvant urmenigheten det anstøt som hefter ved den jordiskes ringe skikkelse og den ende han fikk etc. De kristnes egen eksistens var også, på grunn av lidelse og forfølgelse, bestemt av anfektelse og anstøt. Slik ble Jesu liv og skjebne for dem et paradigma på deres eksistens og en hjelp til overvinnelse av anstøtet (jfr. Fuchs). Det som for Bartsch er det springende punkt, er at han under denne synsvinkel vil nå fram til en *metode* når det gjelder å søke seg tilbake fra det urkristne Kristus-kerygma

til trekk i evangelienes Jesus-billede som er historisk pålitelige. Forutsatt er her som ellers hos Bultmanns elever at dette ikke er mye. Det som Bartsch redder (iallfall i denne undersøkelse), er beretningen om Jesu lidelse, kallet til etterfølgelse og samlingen av en disippelkrets, forkynnelsen av rikets nærhet samt lignelsene. I alt dette kan en nemlig iaktta *samme struktur som i urmenighetens eksistensforståelse.* Det urkristne budskap har sin egentlige grunn i oppstandelsestroen, ikke i det vi kan finne ut om den historiske Jesus. Men det er allikevel vesentlig for budskapet at kontinuiteten med den historiske Jesus fastholdes. Det som trer i forgrunnen i Jesus-billedet etter denne metode, er Jesu holdning i Entscheidung, i hans brudd med verden, hans lidelse og død som en følge av dette, hans rop til etterfølgelse inn i samme eksistens. Alt i alt: eksistensialismen bemektiger seg forståelsen av Jesu liv.

*

K ä s e m a n n, professor i Tübingen, er blant dem som i dag samler mest studenter under sitt kateter i Tyskland. Käsemann ansees for å være den som brakte diskusjonen om *den historiske Jesus* i gang, nemlig ved en artikkel av 1954 om Das Problem des historischen Jesus, som finnes i det foreliggende samlebind. Käsemann viser her det uholdbare i Bultmanns posisjon som gikk ut på at troen ikke er interessert i den historiske Jesus. Dette betyr ikke at K. vil slå inn på en objektiverende undersøkelse av Jesu liv i gammel stil: en sådan fører bare tilbake til død fortid som intet sier oss. Heller ikke kan vi følge evangelienes vei når de framstiller Jesu liv og forkynnelse, 1) fordi evangeliene selv for en stor del er offer for en *historiserende* betraktning (særlig Lukas, som overhodet ikke har noen høy stjerne hos Käsemann), 2) dels fordi de ut fra *urmenighetens kerygma har farget* denne Jesu historie med mytiske og legendariske trekk (f. eks. jomfrufødsel, Jesu herredømme over demonene, som Logos, undergjører osv.). På den annen side må til evangelienes forsvar sies at de er bestemt av en kerygmatisk-legitim interesse, nemlig å fastholde at åpenbaringen er knyttet til personen Jesus fra Nasaret og at den skjedde i den historiske virkelighet. Og hva angår deres kerygmatiske overmaling av tradisjonen om Jesus, så er denne skjedd som en legitim *tolkning* av Jesu historie; en sådan var nødvendig om personen Jesus skulle kunne komme ettertiden aktuelt i møte.

Hvordan skal den historiske metode anvendes i denne temmelig kompliserte situasjon? Käsemann er kritisk. Bare det stoff i evangeliene som *hverken er jødisk eller urkristelig farget,* kan vi henføre til Jesus selv, f. eks. lignelsene. Derav gir seg følgende Jesus-billede: Jesus brøt med Moseloven, var altså ingen skriftlærd, heller en visdomslærer og en profet. Derfor kunne ikke Skriftens skikkelser Herrens tjener eller Messias eller Menneskesønnen få noen betydning for ham. Tross dette kan det sies at Jesu autoritet og egenart kan fattes i Messias-kategorien, hvilket disiplene siden så, eller han kan med urmenigheten bestemmes som Guds enbårne Sønn. Den historiske Jesu egenart ligger likevel i hans forkynnelse, nemlig om rikets komme: denne stiller menneskene på avgjørelse og gir dem å være Guds frie barn. Den kristne tros basis ligger i troen på den oppstandne Herre. Men viktig er å fastholde at den *oppstandne er identisk med den jordiske.*

Av eksistensialistisk tolkning av Jesus merker en hos Käsemann lite. Påvirkning fra eksistensialismen gjør seg mer gjeldende i Käsemanns forståelse av historiens begrep generelt sett. Således i hans oppfatning av *Skriften og Kanon,* se artiklene Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche? og Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit. Käsemann bestrider at kanon kan danne grunnla-

get for kirkens enhet. Alle konfesjoner kan knytte til *noe* i N. T. Den tid er forbi da man kan argumentere mot katolisismen ut fra N. T. som helhet — begge deler teser av største rekkevidde og betydning om de er holdbare! N. T. inneholder etter Käsemann innbyrdes motstridende syn og retninger, bl. a. ligger katolske og evangeliske elementer, f. eks. i synet på embetet, side om side. En må altså oppgi tanken om læremessig enhet i N. T, også av den grunn at den er uttrykk for en falsk *objektivering* av åpenbaringen eller sannheten. Basis for kirkens enhet vil Käsemann til sist søke i evangeliets linje innen Skriften. I forhold til evangeliet i Skriften har Skriften selv sekundær autoritet. Ved siden av den evangeliske linje finnes i N. T. det Käsemann kaller Frühkatholizismus. Denne er særlig representert av Acta (den arme Lukas!) og Pastoralbrevene, begge inspirert av en senere tids syn. Jfr. Amt und Gemeinde im N. T. For min del er jeg glad for at vi har disse to skriftgrupper i N. T. Jeg tror de er autentiske uttrykk for det urkristne syn på kirke og embete, og kan ikke finne noen Frühkatolisisme i dem.

En annen årsak til spaltning i retninger i urkristendommen skyldes etter Käsemann den *gnostiske innflytelse*. Denne gjør seg gjeldende bl. a. i kristologi, kirketanke og sakramentlære. Käsemann vil ikke si at N. T. her tenker gnostisk, bare at det anvender gnostisk tankestoff. Et gnostisk innslag i Käsemanns forståelse av de nevnte begreper er allikevel ikke til å unngå. Jfr. artikkelen om den paulinske nattverdlære, analysen av Fil. 2, 5—11 o. a. Karakteristisk er Käsemanns teori at Diotrefes i 3. Joh. er en ortodoks biskop som ekskommuniserer den gnostiske forfatter av Joh.-brevene og Joh.ev.! For øvrig er å si at Käsemann er en betydelig ekseget, skarpsindig, tekst-analyserende, med syn for teologiske spørsmål. Man har derfor under alle omstendigheter rikt utbytte av å studere hans undersøkelser til de forskjellige viktige tekster, men også hans mindre meditasjoner over en rekke steder til slutt i samlingen.

*

Robinson er professor ved Southern California School, Claremont, men har studert og virket som gjesteforeleser i Tyskland og Schweiz. Boken, som først kom på engelsk og siden i utvidet form på tysk, gir en innføring i den nyeste tyske diskusjon om *den historiske Jesus*. Boken har form av en meget instruktiv forsknings- og litteraturoversikt til dette spørsmål, men også til en hel rekke delspørsmål innenfor ntl. forskning. Robinson viser bl. a. at den liberale Leben-Jesu-forskning både er umulig og illegitim og at den nye interesse for den historiske Jesus springer fram av det faktum at denne Jesus er troens gjenstand. Men hvilke synspunkter skal legges til grunn for forståelsen? Svaret er at det gjelder å få tak i den *eksistensforståelse* som ligger til grunn for Jesu forkynnelse og gjerning. Robinson følger altså her helt Fuchs og Ebeling. Denne eksistensforståelse skal så danne den kritiske målestokk for kerygmaet i urkristendommen. På dette siste punkt trekker Robinson tydelige og radikale konsekvenser av konsepsjonen: kerygmaet selv underordnes her tydelig den eksistenstolkning som skjer i forbindelse med den historiske Jesus.

Denne bok er meget nyttig. Den gir orientering og innføring, refererer bøker og summerer opp standpunkter og forskningsresultater. Dertil er den meget klar i sin tankeføring og framstilling. Ikke minst vies metode-spørsmålet oppmerksomhet.

*

Kritikken av Bultmann-skolens syn på den historiske Jesus besørges bl. a. av Jeremias (Göttingen) og Althaus (Erlangen). Den gjelder allikevel ikke så mye Bultmann-elevenes tolkning av den historiske Jesus og hans «holdning» som Bultmanns egen posisjon, som går

ut på at troen ikke har noen interesse av den historiske Jesus. Jeremias er nytestamentler og understreker at fra alle vesentlige momenter i det urkristne kerygma går *trådene tilbake til Jesu egen lære.* Det forholder seg ikke så at kristendommen først begynner med oppstandelsen og troen på den. Der foreligger ikke noe brudd mellom den historiske Jesus og det senere budskap og forkynnelse. Derfor må og kan vi også drive en historisk utforskning av den historiske Jesus og hans forkynnelse. De hjelpemidler vi i dag har til denne oppgave, er så gode og betryggende at en ikke behøver å frykte for å falle ut i et tomrom eller stå tilbake med et modernisert Jesus-billede. Jeremias legger her for dagen en nesten for stor tillit til forskningsmetodenes nøytralitet og pålitelighet. Og må en ikke si at også apostlenes tale (ikke bare Jesu) faller inn under begrepet åpenbaring? Jfr. 1 Kor. 2, 10 ff.; Efes. 3, 3.

Althaus er systematikeren. Han begynner med en oversikt over den forskningsutvikling som har ført fram til dagens debatt om den historiske Jesus og gir herunder en nyttig framstilling av Martin Kählers syn. Althaus' referater av kritiske røster mot Bultmanns syn supplerer Robinsons oversikt. Althaus setter fingeren på det svake punkt i Bultmanns syn: tesen om at interessen for historien som noe objektivt, ja, overhodet interessen for en objektiverende betraktning, er en rest fra metafysisk og idealistisk tenkning og dermed teologisk illegitim. En slik oppfatning fører konsekvent bl. a. til at budskapet om Kristus i den grad mister forbindelsen med den historiske Jesus at troens Kristus blir uten personlige trekk, truer med å forsvinne som person. Althaus viser at *historisk kontinuitet og tradisjon* er momenter som er vesentlige for Bibelen som Guds ord. Derfor ser vi at N. T. betoner at apostlene er *vitner* til oppstandelsen og det som er skjedd ved Jesus Kristus. Vitnene holder øye med påliteligheten i en tradisjon som går tilbake på Jesus. *Kildenes troverdighet hører direkte med til troens grunn,* sier Althaus. Den historiske utforskning av evangeliene er derfor på sin plass; den forfølger de spor de nytestamentlige vitner har gått i. Visstnok fører denne forskning inn i en viss *spenning og anfektelse.* Den påviser i noen tilfelle uekte Jesus-ord, legendære trekk, omdannelser av og nydannelser til Jesu ord i tradisjonen. Men intet av dette kan gjøre de bestemmende trekk ved Jesu person og historie usikre. Også i det legendære og sekundære evangeliestoff er det Jesu art som virker.

I siste avsnitt påviser Althaus hvordan Bultmanns kristologi og oppstandelsestro i grunnen er en tro på det *forkynte ord* uten noen bakenforliggende objektiv gjenstand. Også hevdelsen av Jesus som Herre er i Bultmanns eksistensteologi innsnevret i en antroposentrisk ramme. En har her å gjøre med en form for vurderingsteologi, noe som er en arv fra den liberale tradisjon (W. Herrmann, A. Ritschl, Schleiermacher).

Sverre Aalen.

Ethelbert Stauffer: *Den historiske Jesus i ny belysning. 219 s. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Stockholm 1960.*

Denne svenske utgaven av Stauffers bok fra 1957: «Jesus. Gestalt und Geschichte», er en del popularisert i forhold til originalen. Noen ekskurser av vitenskapelig interesse er tatt bort, likeså alle utenom-bibelske henvisninger i noteapparatet. Til gjengjeld har oversetteren (Stig Lindhagen) tatt med en fortegnelse over de jødiske lovene om kjetteri, hentet fra Stauffers bok «Jerusalem und Rom zur Zeit Jesu», som forfatteren stadig viser til. Dermed vil boken kunne nå den større lesekrets som den virkelig fortjener.

Men da spørs det om ikke mange vil komme til å lese den som en slags Bibelen-har-rett-litteratur. Stauffer har jo satt seg det ærgjerrige mål å slå igjennom krisen omkring den protestantiske Jesus-forskning ved å gå til de «indirekte» kildene, dvs. de ikke-bibelske vitnesbyrd om forhold, begivenheter og personer som spilte en avgjørende rolle i Jesu historie. For her, mener Stauffer, finnes ingen spor av religiøs Jesus-diktning, ingen framstilling av tendensiøs art slik som den formhistoriske skole har ment å påvise i evangeliene. Særlig vekt legger han på dokumenter fra den antikke jødedom: Her kommer «den annen part» til orde; og er det på visse punkter overensstemmelse mellom den anklagedes fiender og hans venner, da må det dreie seg om fakta som ble erkjent på begge sider av frontlinjen.

Opplegget er meget løfterikt, og på mange måter blir løftene også innfridd. Bildet av Jesus blir nytt og mer konkret for oss når vi slik ser det gjennom andre øyne enn apostlenes, som f. eks. Qumran-tilhengernes og rabbinernes. Jeg skulle tro at denne boken med de mange overraskende synsvinkler vil gi *presten* en homiletisk fornyelse.

Jeg er derimot ikke så sikker på at den vil gi *teologen* like mye. Til tross for de gode intensjoner glipper det så pass mye i selve metoden, at en formhistorisk skolert teolog ikke vil ha noen vanskelighet med å avvise boken som et nytt forgjeves forsøk på å tegne et objektivt og historisk Jesus-bilde.

Se nå f. eks. på beretningen om stjernen i Matteus 2. For den troende bibelleser er det godt å lese om de astrologiske fakta som støtter opp om denne beretningen, men for teologen er problemet at evangelisten like gjerne kan ha benyttet samtidens astrologiske forventninger til å gjøre det klart at barnet i Betlehem var den verdenshersker som man mente skulle fødes, når Jupiter møtte Saturn i Fiskens tegn. Derfor er Stauffers konklusjon uholdbar, ut fra hans egne premisser om å skille mellom historisk og dogmatisk tendens: «Så är alltså också stjärnan från Betlehem ett historiskt faktum.» Stjernen synes å være et faktum; men at den lyste over en stall i Betlehem, hvor Guds Sønn nettopp var født, det er et «faktum» av helt annen art.

Slik kan man ta for seg en rekke andre forhold som forfatteren noe for lettvint gir karakteren «historiskt fastställd». Ikke minst gjelder dette hoveddokumentet i denne bok: rettsforhandlingene mot Jesus. Jeg tenker ikke her på den bevistyngde han tillegger theophaniformelen «anî hû» fra Deutero-Jesaja, som Jesus også ellers skal ha brukt om seg selv. Stauffer må selv være klar over at dette trenger en langt sterkere basis enn han har kunnet gi i denne boken. Men jeg tenker på den ting at forfatteren uten videre går ut fra at Rådet virkelig førte en regulær rettsprosess mot Jesus, og at de rettsregler som han har stilt sammen fra Mischna, både var i kraft og i bruk på Jesu tid. Om dette er det som kjent høyst delte meninger.

Denne anmeldelse kan synes negativ, men er egentlig bare et innlegg for større tyngde og stringens i konfrontasjonen med den nye problemstilling innenfor Jesus-forskningen. Det er uhyre oppmuntrende at menn som Stauffer står fram og tar spørsmålet om «den historiske Jesus» alvorlig. For dette spørsmål kan ikke skyves til side, hvor mye man enn vil legge vekten på det eksistensielle trosforhold. Det nye testamente vil være *beretning*. Det fører fram *vitner* og påberoper seg *pålitelig overlevering*. (Jfr. P. Althaus i RGG, 3. utg. artkl. Christologie III). Men samtidig gjelder det at man også tar den moderne historieskrivings metode alvorlig, og ikke forveksler vitnesbyrd med bevis, selv om visse kombinasjoner og slutninger fra ikke-bibelsk materiale kan gjøre dette fristende. Derfor har

heller ikke Stauffer funnet veien ut av den krise som den protestantiske Jesusforskning står i.

Åge Holter.

Richardson, Alan: *An Introduction to the Theology of the New Testament. 423 s. SCM Press. London 1958.*

Det er en interessant bok som her kommer fra Richardson. Ganske særlig tenker vi på titelen. Boka vil være en innføring i den nytestamentlige teologi. Men kan vi tale om nytestamentlig teologi? Spørsmålet om det er berettiget å tale om nytestamentlig teologi reises i dag. Det er de som vil si at det ikke er noe som heter nytestamentlig bibelteologi. Andre vil hevde at det ut fra den nytestamentlige litteratur kan rekonstrueres en teologi som var felles innen den apostolske menighet.

Richardson, som svarer bekreftende på dette spørsmål, mener at det går an å lage en *hypotese* om den teologi som sto bak de nytestamentlige skrifter, og å prøve denne hypotesen ved å henvise til disse skrifters tekst i lys av all tilgjengelig kritisk og historisk kunnskap. Ut fra studium av de nytestamentlige skrifter er R. kommet fram til en hypotese (eller et tolkningsprinsipp) som han kaller revolusjonerende og brilliant, en *nytolkning av den gammeltestamentlige frelsesplan.* Er R. den første som trer fram med en slik nytolkning? Nei, den har nok sitt opphav hos Jesus selv. Hva går denne tolkning ut på? Den går ut på at den gammeltestamentlige frelsesplan er oppfylt i Jesus Kristus, i ham er Guds rike kommet nær. Begivenhetene med Jesu liv, «tegn», lidelse, død og oppstandelse tolkes som N.T.'s data (frelseskjensgjerninger). I apostlenes vitnesbyrd kommer dette tydelig fram.

Det er i lys av dette tolkningsprinsipp R. i sin bok presenterer og forklarer de forskjellige ideer og tanker i den nytestamentlige teologi. Og det er ikke å undres at han starter med det fundamentale begrep: Troen. Det er verdifulle tanker som utfoldes i denne bok.

Målet for R. har ikke bare vært å skrive en vitenskapelig avhandling. Han uttaler selv at boka hans ville ha vært mislykket dersom den ikke i noen grad kunne tjene til hjelp for dem som skulle forkynne troen på Jesus Kristus i den siste halvdel av det 20. århundre. Han mener at nytestamentlig teologi angår søndagsprekenen, bibelklassen, katekismen og i virkeligheten hele en lokal menighets liv.

Ikke alle nytestamentlige forskere ser det slik. R. vender seg mot en tolkning som kommer til N.T. med fremmede forutsetninger. Han tenker særlig på dem som stiller seg skeptisk til det apostoliske vitnesbyrd, og som ser på det som en «første-århundres mytologi» eller som en menighetsteologi. Det som for de nytestamentlige forfattere var det avgjørende, Guds åpenbaring og Guds gjerning en gang for alle i Kristus, sjaltes av disse ut som en meningsløshet. Nå vil man ved eksistensfilosofiens hjelp oversette dette til moderne dagligspråk og tankeverden. Vi kan ikke finne oss til rette med et slikt syn som her er skissert.

Jeg tror at Richardsons bok kan være verdifull å lese. I forordet kan den virke noe tung. Men samvittighetsfullt arbeid med den vil være til nytte.

Torbjørn Osnes.

Martin Noth: *Geschichte Israels. 4., unveränderte Aufl. 435 s., 1 løst kartblad. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.*

Denne lærebok er standardverket i sin disiplin på kontinentet. Den utkom første gang i 1950.

Da Noths bok kom var Sellins lærebok (—1932) og Kittels (—1929) i svært mye forlengst foreldet. Arkeolo-

gene hadde gjort nye funn, og allerede kjente listeverk fra den gamle orient var sømfart på nytt. Albrecht Alt leverte i 1929 sitt berømte arbeid over «Der Gott der Väter», og kastet i andre studier lys over landnåmet ut fra Palestinas territorialhistorie tidligere i 2. årtusen f. Kr. I form- og tradisjonshistoriske undersøkelser til Pentateuken m. v. utnyttet Gerhard von Rad og Martin Noth selv metodisk et spørsmål etter — ikke ledere og ideer, men — bærende sakrale og politiske institusjoner, institusjoner hvis liv og ordninger også var sete for overleveringer.

Noth finner fem oppr. selvstendige *temata* i Pentateuk-tradisjonene: føring ut fra Egypten, føring inn i det palestinske kulturland, løfte til fedrene, føring i ørkenen, åpenbaring på Sinai. Den nåværende forbindelse mellom disse temata er sekundær, hvilket forbyr tanken på et bakenforliggende sammenhengende historieforløp. Exodus — Sinai — ørkenvandring — landnåm er ikke opplevelser til en gruppe. For hva er dessuten dette «Israel», som disse tradisjoner forteller om? Det er de 12 stammers sakrale forbund, men den rolle dette Israel spiller i tradisjonene til og med landnåmet er helt fiktiv: Først etter landnåmet blir Israel for Noth en historisk gripbar størrelse, i perioden før (konge-)statsdannelsen.

Hva nå med Moses? Er de fire store temata fra Exodus til landnåmet opprinnelig helt uavhengige av hverandre, tvinges en til å spørre: i hvilket av disse temata har Moses opprinnelig hørt hjemme? — det kan bare være i ett av dem! Det mest konkrete som meldes om Moses gjelder hans grav, hvoretter Moses vel hører hjemme i de midtpalestinske stammers forberedelser for landnåmet. Men om denne formentlig *virkelige* rollen til Moses vet vi nå ikke *noe* mer...

På den annen side hevder imidlertid Noth med styrke at fedrene i Genesis er historiske enkeltmenn, ja at de virkelig har mottatt løfter om kulturlandbesiddelse og tallrik etterslekt. Her bygger Noth på Albrecht Alts arbeid (Der Gott der Väter).

Men den genealogiske forbindelse mellom de gtl. fedre er sekundær, liksom da også Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud opprinnelig har vært tre selvstendige numina med tre atskilte kretser av kultutøvere, nemlig etterkommerne av henholdsvis Abraham, Isak og Jakob.

Noths oppfatning av Israels tidlighistorie er blitt møtt bl. a. med den innvending at de nyere arkeologiske resultater berettiger oss til en langt større tillit til den bibelske overlevering enn den Noth legger for dagen. Noen *gjendrivelse* av Noths synspunkter når man imidlertid ikke på den måten. Noth er etter mitt skjønn ikke for skeptisk overfor arkeologiens resultater. Vi må med ham i det enkelte tilfelle utvilsomt kritisk prøve deres muligheter til å belyse, komplettere, bekrefte eller beriktige den bibelske fremstilling. Og det tør stå fast at Noth med fremragende sakkjennskap utnytter den fororientalske arkeologis bidrag til Israels historie. Det avgjørende ved Noths synspunkter på Israels tidlighistorie ligger annensteds, i deres tradisjonshistoriske grunnlag.

Noth holder for at fedrene er å innordne i den arameiske vandringsbølge (fra 14. årh.) Rett nok kan deres navn, typologisk bestemt, peke i retning av en mulig relasjon mellom innvandrerne i «den fruktbare halvmåne» i det 19.—18. årh. og fedrene (jfr. TTK 31, 1960, 178 b!). Men Noth finner det usannsynlig at fedretradisjonene skulle ha vært holdt i live over et halvt årtusen før de omsider gikk inn i pentateuktradisjonene. Til dette er å si at også en sen tradisjon kan romme gammelt stoff. Litterærkritikken slår ingen bro over 4—5 hundre år som måtte ligge mellom en hending og beretningens eldste litterære form. Der litterærkritikken er enerådende, kunne en derfor

forstå at den historiske skepsis øker sterkt med distansen mellom hending og dokument. Men i tradisjonshistorisk sikt? At sendateringen er den sannsynligste, kan jeg ikke se. Gtl. stamtrær og lister peker lenger tilbake, om enn også dette materiale har sine problemer.

Når kultkretsene omkring Abrahams Gud, Isaks Gud og Jakobs Gud sees som tre opprinnelig selvstendige kultkretser omkring tre opprinnelig selvstendige numina, beror dette dels på den oppfatning at den genealogiske samhørighet mellom fedrene *er* sekundær. Men noen støtte i Alts religionshistoriske materiale til fedregudstypen har dette synet så vidt jeg ser ikke.

Om Moses: Noth blir ut fra sin tradisjonshistoriske metode tvunget til å anta at Mose-skikkelsen bare er opprinnelig i ett av de store Pentateuktemata. For da å finne Moses' opprinnelige plass søker Noth bl. a. etter spesielle momenter som ikke uten videre *måtte* sies om Moses om og når han engang var i ferd med å vokse inn i rollen som leder for hele Israel i hele fremstillingen Ex-Dt. Men dette spørsmål er jo preformert av forutsetningen om at Moses bare hørte opprinnelig hjemme i ett tema. Svaret må innebære: *hvis* Moses opprinnelig bare hørte hjemme i ett tema, da i dette som osv. Det gjelder så vidt jeg ser også i Ex 24, 1. 2. 9—11. Problemstillingen gir ingen uavhengig evidens for *at* Moses opprinnelig er til huse bare i ett tema. Tradisjonshistorisk kan en, så vidt jeg ser, ikke vise at Moses er uten opprinnelig relasjon til Sinai-temaet, og jeg er tilbøyelig til å tvile på at han er så løst rotfestet i Exodus- og vandrings-tradisjonene at andre resultater er rette der. Da forblir Moses dog trolig den store sammenbindende figur i disse temata — og beretningene torde handle om én gruppes opplevelser. Med dette rykker Mose-tradisjenens historie og kildeverdi i nytt lys. — Når tema'ene Ex-Dt finnes representert i korte, tematisk enkle kultformler kan det rett nok bety at tema'ene en tid har vært kultisk feiret hver for seg. Men må det som er skilt i kulten også ha vært det i historien?

Israels historie slutter for Noth med oppstandene mot Rom. Som følge av disse ble som kjent befolkningen desimert og de gjenlevende fremmede i sitt land. Men dette er bare én gripbar sammenheng mellom tingene. *Nestsiste* paragraf hos Noth handler om «Die Ablehnung des Christus»: «An ihm fand die Geschichte Israels... ihr eigentliches Ende» (s. 386). Hvor, og *hvorledes* er *da* historiens egentlige drivkrefter å søke? Noths bok besvarer ikke dette spørsmål. Gjennomgående «positivistisk» preget som den er, og skrevet av en ekspert, gir den et glimrende bilde av sammenhengene mellom Israels historie og den tids fororientalske virkelighet. Men Israels historie er likevel, som Noth betoner, en egenartet størrelse (s. 11 og passim). Den vil forståes, gripes, fremstilles i *hele* sin — til dels egenartede! — sammenheng. Her reiser seg brennende og meget vanskelige problemer for historieskrivingen.

I noen detaljer som den såkalte Wiseman-krønike kaster lys over (den ble publisert i 1955), har Noths oppfatning endret seg før dette 4. opplag av hans bok kom ut, dessverre uten at boken er tilsvarende endret. Og s. 79 anm. 4 går Jos. 11, 10 ff. ennå tilbake på etiologiske overleveringer, hvilket Noth hva Hazor angår ikke lenger mener.

Denne boken bør konsulteres av teologiske studenter og av teologer i lærerskolen. Den gir levende, fyldige forestillinger om Israels historie og de gtl. teksters bakgrunn, som f. eks. i fremstillingen av den helt ulike struktur i kongedømmet i Israel og Juda. Språket er ledig og lett, til dels elegant.

Anders Jørgen Bjørndalen.

Eberhard Wölfel, *Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Koheleth-Exegese Luthers. Forschungen z. Gesch. u. Lehre d. Protest., Reihe 10, Bd. 12. 288 s. Kaiser Verlag, München 1958.*

Foreliggende studie er et dristig foretagende.

Dens utgangspunkt er det moderne lutherstudium, dens nærmere objekt Luthers eksegese av Kohelet (Predikeren), særlig representert av hans forelesning over samme (= WA 20, 9—203), som tidligere har vært lite påaktet av forskerne. Nå kunne W. ha beskrevet denne forelesning i rammen av Luthers øvrige forfatterskap, men han vil gå videre; men istedenfor da å stille den i relieff til tidens vanlige eksegese og hermeneutikk, som ville ha vært et rimelig sammenligningsgrunnlag, velger han å konfrontere Luthers forelesning med en moderne historisk-kritisk Koh-eksegese — «in Auseinandersetzung mit der Forschung», dvs. vår tids gammeltestamentlere.

Noen kritiske forhåndsspørsmål melder seg da uvilkårlig: Vil en mann innenfor rammen av den tid som en dissertasjon gjerne tar, makte den mammut-oppgave å beherske to så store litteraturmasser? Og vil en slik studie ikke nødvendigvis måtte 'ride to hester' i den grad at den faller i to distanserte deler som taler hver sitt språk? Og endelig: hvilken part trekker da det korteste strå?

Boken skulle egentlig ha vært anmeldt av en kirkehistoriker, for dens viktigste del er den andre, Luther-delen — med den begyntes arbeidet. Men i dette tilfelle lar vi den hvile, og tar i stedet for oss den *første del*, Koh-studien, til en kritisk bedømmelse.

Av litteraturlistens hele 666 verker berører godt 150 nummer Koh. Forfatterens orientering i den vitenskapelige Koh-litteratur må sies å være meget omfattende. Men står hans eget arbeid i rimelig forhold til den megen lesning? Man vil neppe være tilbøyelig til å hevde det. Og det av flere grunner.

Hvis man venter at en ikke-fagmann i et slikt tilfelle skulle gi et speilbilde av forskningens aspekter, så skjer det bare i begrenset omfang. Han bruker de arbeider som støtter hans eget opplegg, således særlig Galling som går meget langt i retning av å dele Koh opp i enkeltstående ord og sentenser, W. sier 'maximer', som så kan omstokkes faktisk etter «fritt valg», — dernest henvises ikke så lite til den filosofisk dominerte Blieffert. P.d.a.s. avfeies K. Kochs viktige arbeider til Vergeltungs-dogma, fordi de bryter med hele W.'s tankeføring, med et lettvint «Anders allein K. Koch», s. 28, hvoretter tittelen på hans artikkel i ZThK 1955 refereres feilaktig. Men på dette punkt var det *ingen forsker* W. hadde større plikt å diskutere med enn Klaus Koch, fordi han har ført inn nye synspunkter på spørsmålet om «gjengjeldelse». Slikt er ikke bare lite vederheftig, men faktisk falskt — tross alle fotnoter.

Når han så ensidig anvender fagfolks arbeider til Koh, kunne man kanskje vente at han ga en ny, eksegetisk begrunnelse for sin forståelse — men så skjer også kun i ringe omfang. Og her er våre største anklagepunkter. For, heldigvis, er det lenge siden man har sett en gammeltestamentlig tekst eller skrift blitt lagt slik i tvangstrøye av filosofisk tilsnitt.

Det han mest diskuterer, er konjekturer og glosser — for glosser må åpenbart de avsnitt være som ikke lett føyer seg inn i en logisk enlinjet tankeføring. Og så følger hans egen fremstilling av Koh's teologi, kledd i en for en gammeltestamentler meget fremmed filosofisk terminologi. Kap. 1 behandler Koh's syn på empirien, kap. 2 ontologien og den egentlige teologi (gudsbegrepet), kap. 3 etikken.

Det *dialektiske* i Koh's tankegang, motsigelsene i boken, kommer ikke til

uttrykk. Gudsbildet blir identisk med fatum, hvorved aspektet av Gud som Skaperen er undertrykt. I denne tètiske fremstilling savner man eksegese og igjen eksegese.

Som utsagnene trekkes for mye ut i logistisk retning, blir Koh-boken også sett altfor isolert, både i forhold til den alminnelige visdomsdiktning og i videre religionshistorisk og gammeltestamentlig-bibelteologisk sammenheng. Formhistorisk betraktning for å avdekke Koh's særpreg mangler helt.

Man kunne så gå i detaljer, men det er likevel unødvendig for å kunne fastslå at den gammeltestamentlige del av Wölfels doktoravhandling på vesentlige punkter er forfeilet. Men derav følger at også sammenligningen med Luthers utleggelse må bli feilaktig, når først den ene komponent er feilvurdert. Hvilken virkning hans terminologi og medbrakte tanke-skjemata har for studiet av Luther skal jeg imidlertid ikke ha uttalt meg om.

Nå som det er et prisverdig arbeid i gang med å levere enkeltbidrag til hermeneutikkens historie, — Augustin og Melanchthon er allerede nylig undersøkt, kunne Wölfels arbeid ha fylt en viktig plass i denne kjede. Men som det er blitt, stiller man seg noe reservert i så henseende.

Magne Sæbø.

William Mulder: *Homeward to Zion. The Mormon Migration from Scandinavia. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1957. 375 s.*

En stor, vakker og velordnet bok er dette, med utførlig register og et velpleiet noteapparat på noen og firti sider. Særskilt bibliografi mangler. Mulder er direktør for The Institute of American Studies ved University of Utah og har doktorgraden fra Harvard. Forutsetningene skulle således være de beste. Forfatteren har hatt adgang til arkiver både i Utah og København osv. Likevel virker avhandlingen på enkelte måter noe uakademisk. Det gjelder uttrykksmåten, f. eks. i kapiteloverskrifter som The Siege of Babylon, Ugly Ducklings og Bootstrap of Redemption. Det angår også i noen grad også det saklige. Mulders apologetiske omtale av mormonismen betegner sporadiske brudd med kravet om vitenskapelig objektivitet. Men Mulder har likevel gjort et banebrytende arbeid og har skrevet en særdeles leseverdig bok. Han har samlet og ordnet en mengde hittil ukjent materiale om skandinavisk mormonemigrasjon inntil 1905. Hans realopplysninger er bygget på inngående kildestudier. Og skjønt M. gjerne vil framstille mormonismen i et gunstig lys, er han for meget forsker til å forvrenge det historiske hendelsesforløp. På ett punkt tier han nesten helt om det som kunne ha skyggelagt bildet: blodsoningen og dens håndhevere. Et par misforståelser om skandinavisk kirkeliv har han ikke unngått.

For skandinaviske teologer har avhandlingen stor interesse. Forfatteren påviser at emigrasjonen fra Skandinavia til Utah må sees på bakgrunn av de dårlige sosiale kår i Norden på den tid. Av de ca. 30 000 skandinaviske emigranter til Utah var over halvparten fra Danmark, og bare 11 prosent fra Norge. De siste skal ha utgjort en slags intelligentsia. Danske emigranter kom fra de dårligst stilte lag av folket og fra de minst fruktbare trakter. Mormonismens forkynnelse av tusenårsriket i Utah måtte derfor ha en sterk appell. Mormonene drev også effektive emigrantreisebyråer. Skandinavisk mormonmisjon hadde store dimensjoner. I 1850—1900 ble det sendt 1361 mormonpredikanter til Skandinavia! Den danske mormonsangboken, også brukt i Norge, var i 1900 trykt i mer enn 40 000 eksemplarer, og en av de mange brosjyrer var alt i 1882 trykt i 140 000 eksemplarer. Om polygamiet får vi bl. a. høre at det var minst like populært

blant mormoner fra Skandinavia som fra andre land, men ble neppe praktisert av mer enn noen og tjue prosent.

Mormonismen er vel verd et studium. Den tør være en typisk frukt av den amerikanske «frontier», og av det 19. århundres dennesidige evolusjonsoptimisme.

Nils Bloch-Hoell.

Die deutsche evangelische Gemeinde in Oslo. Schicksale und Aufgaben einer Auslandsgemeinde. Utgitt av H. Günther. 145 s. Essen 1959.

I fjor kunne den tyske evangeliske menighet i Oslo feire sitt 50-årsjubileum, og til dette har menighetens første prest, den nå over åttiårige dr. Hermann Günther, som det ikke er nødvendig å presentere for norske teologer, utsendt et festskrift som er noe mer enn et tilbakeblikk på menighetens omvekslende historie, idet Günther ledsager sin beretning om denne med en rekke prinsipielle betraktninger over en utenlandsmenighets spesielle problemer og oppgaver. Det er et overmåte grundig og fortjenstfullt arbeid forfatteren har nedlagt i denne bok, som også på grunn av sitt emne har krav på interesse ikke bare innen den leserkrets den nærmest er beregnet på, men også i videre kretser.

Den tyske menighet i Oslo har en ganske interessant forhistorie. Alt i det 17. århundre ble det gjort tiltak til dannelsen av en sådan i det eldste Christiania. En varigere betydning fikk herrnhuternes initiativ; fra 1844 til 1902 underholdt de tyske predikanter i byen, jeg har selv hørt den siste av dem, pastor H. A. Römer, i deres lokale, Nedre Slottsgate 15. Men først i 1909 lyktes det å grunne en organisert tysk evangelisk menighet hos oss, og etter konkurranse med 3 av de 29 søkere som var tilkalt til prøvepreken ble V. H. Günther valgt til dens prest. Han bekledde sitt embete i menighetens første tretti år (til 1939) og med en av den annen verdenskrig forvoldt avbrytelse ennå i ti år (1945—1955). Han beretter interessant om menighetens retts- og finansgrunnlag, lokale i Akersgatens misjonshus — noe eget kirkehus har den hittil ikke formådd å skaffe seg — om dens gudstjenester og menighetsliv, og om prestens arbeid også i Norges andre større byer. Med særlig interesse leser man avsnittet om «Der erste Weltkrieg im neutralen Lande 1914—1918» og kapitlet «Im besetzten Norwegen 1940—45» da dr. Gunther fungerte som kontaktmann mellom den tyske civilforvaltning og den norske kirkefront mot Quisling—Terboven og skulle avlegge beretning om det norske folks reaksjon, ønsker og klager overfor okkupasjonsmaktens og Quisling-regjeringens forholdsregler (s. 94—97) og, som han selv sier, «der Pfarrer hat kein Blatt vor den Mund genommen». I det hele har pastor Günther vist seg som en varm og forståelsesfull venn av vårt folk og vår norske kirke, som han gjennom sin førtiårige prestetjeneste her har levet seg helt inn i og viet grundige studier, som særlig hans utmerkede monografi om Hans Nielsen Hauge vitner om.

Nevnes bør at også det tyske menighetsråds formann Erik E. Siewert og Günthers etterfølger, Graf zu Lynar, har ydet bidrag til festskriftet, den siste har skrevet om menighetens liv siden 1955.

Olaf Moe.

The Lutheran Church Among Norwegian-Americans. A History of the Evangelical Lutheran Church. Vol. I, 1825—1890. By E. Clifford Nelson and Eugene L. Fevold. Vol. II, 1890—1959. By E. Clifford Nelson. Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minn. 1960.

Et monumentalt verk i to bind på tilsammen over 700 sider. Det bygger på det grunnleggende arbeid som de to for-

fattere har utført, og som først ble nedlagt i deres respektive doktor-arbeider. Fevold ble Ph. D. ved universitetet i Chicago i 1951 på «Norwegian-American Lutheranism, 1870—1890». Nelson tok sin doktorgrad ved Yale i 1952 på «The Union Movement among Norwegian-American Lutherans, 1880—1917». Det foreliggende verk, som sikkert i lang tid vil bli stående som det mest omfattende og representative arbeid om sitt emne, er etter 1957 utarbeidet på anmodning av Evangelical Lutheran Church's Board of Publication. Forfatterne har kunnet bygge på atskillige forarbeider av eldre dato; det blir gjort rede for dette i forordet. Hensikten med boken er å gi «a helpful guide to the understanding of the life and spirit of one segment of American Lutheranism».

Det innledende kapitel i første bind handler om utvandringen — «From Norway to America». Så følger et meget klargjørende kapitel skrevet med insiterende kraft og stor systematisk dyktighet: «Trail blazers for the Church.» Her blir leseren presentert for evangelisten Elling Eielsen, pastoren C. L. Clausen og kirkemannen J. W. C. Dietrichson. Det ligger atskillig vekt på disse tre betegnelsene.

Lutherdommen blant norsk-amerikanerne har én pietistisk rot, én statskirkelig, og én luthersk-ortodoks. Den senere historie er beretningen om hvordan disse tre retninger møtte hverandre.

Haugianerne organiserer seg i Eielsens synode og (i 1876) i Hauges synode, ortodoksien i Den norske synode, og mellom disse fantes «the middle way» som førte til den norske Augustana-synode og den dansk-norske Conferens.

Så kommer de dogmatiske kampers tid. Man strides om absolusjonen, verdensrettferdiggjørelsen og nådevalget, og her går det varmt for seg. Men samtidig utføres byggende menighetsarbeid, og misjonsinteressen vokser frem. Bind I slutter med et avsnitt om våknende sans for kirkelig samling.

Nettopp her tar så bind II tråden opp. Synoden ble splittet ved at det antimissouriske broderskap trådte ut; dette tok ledelsen i den bevegelse som førte Augustana, Conferensen og anti-missourierne sammen i The United Norwegian Lutheran Church in America (1890). Deretter følger ny opprivende strid, denne gang ikke om lærespørsmål, men om kontrollen over Augsburg Seminary i Minneapolis. To professorer, Sverdrup og Oftedal, nedlegger sine stillinger i den Forente kirke. I 1897 blir den lutherske Frikirke til; den legger avgjørende vekt på lokalmenigheten som «den rette form for Guds rike på jorden».

Ved det nye århundres begynnelse så de amerikanske kirker seg stilt overfor store oppgaver i et samfunn i rask utvikling. Nye enhetsbestrebelser begynner: Hauges synode, den norske synode og den Forente kirke nærmer seg hverandre. I 1900 opplever den Forente kirke en splittelse: Brodersamfunnet (Lutheran Brethren) blir til, et lite samfunn som legger sterk vekt på personlig trosbekjennelse som vilkår for medlemskap. Under forhandlingene med Hauges synode blir lekmannsforkynnelsen et hovedemne, likeså til en viss grad kirkens liturgi, som Hauges synode hadde liten interesse for. Forhandlingene viser dessuten at de tidligere læremessige motsetninger ikke var helt overvunnet. Men enhetstanken vinner terreng. I 1917 går de tre samfunn sammen i The Norwegian Lutheran Church of America. Pietisme, statskirkelighet overført til amerikanske forhold, samt luthersk ortodoksi av gammel støpning — disse gikk sammen til ett kirkesamfunn. Lekmannsforkynnelsens problem blir løst ved at den blir inkorporert i den offisielle kirke. Forfatteren påpeker helt korrekt, og meget slående, at denne løsning helt svarer til det ideal som foresvevet Gisle Johnson.

— En minoritet innen den norske synode organiserer seg dog som eget samfunn (1918).

Den samlede kirke besinner seg så med ny kraft på sin tjeneste for *Amerika.* Det blir nødvendig å gjøre engelsk til hovedspråk — omsider til det eneste språk. Kirkesamfunnets navn blir i 1946 forandret til Evangelical Lutheran Church. Det er interessant å notere at denne forandring bare omtales helt flyktig i en fotnote (s. 314). Veien banes så for nye enhetsbestrebelser. Sammen med lutheranere av tysk og dansk bakgrunn vil det som het E.L.C. utgjøre et stort luthersk kirkesamfunn med over to millioner medlemmer.

Det foreliggende arbeid er velskrevet, klart disponert, forsynt med kildehenvisninger etter beste vitenskapelige mønster, og utstyrt med mange gode og klargjørende illustrasjoner. Et verk som burde kunne gjøre krav på atskillig interesse også på denne siden av havet.

Mot slutten av boken synes man nok at historikeren i noen grad viker for festskrift-forfatteren. Den strengt objektive tone hersker ikke lenger når det skal fortelles om debattene før innmeldingen i Kirkenes Verdensråd. Man undrer seg litt over én ting. Forfatteren skildrer med sympati lekmannsbevegelsen i Norge i forrige hundreår. Men hvorfor leter man i boken forgjeves etter Hauge Inner Mission Federation, en lekmannsbevegelse etter samme modell som i gamlelandet? Den betyr kanskje ikke så meget, men i et så detaljert verk kunne man vel ha funnet en liten plass for dette forbund, som nylig innviet en bibelskole hvor møtesalen har tusen sitteplasser. Også i Lutheran Evangelistic Movement er lutheranere av norsk bakgrunn ledende, og det samme gjelder World Mission Prayer League med sine ca. 100 misjonærer. Jeg kan ikke finne spor etter dem i noen fotnotes skjulte dunkelhet, og det er egentlig nokså merkelig i en bok som handler om den lutherske kirke blant norskamerikanere. Opplysninger om disse bevegelser ville hatt saklig interesse. Sant nok, det er E.L.C.'s historie som skal skrives, men også de nevnte frie bevegelser hører med i samme «segment of American Lutheranism».

Carl Fr. Wisløff.

David Löfgren: *Die Theologie der Schöpfung bei Luther. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Band 10. 335 s. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1960.*

Olof Sundby: *Luthersk äktenskapsuppfattning. En studie i den kyrkliga äktenskapsdebatten i Sverige efter 1900. 343 s. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Stockholm 1959.*

Professor Joest kom meget begeistret tilbake til Erlangen fra David Löfgrens doktordisputas i Lund i vår. Jeg forstår hans lovord. Avhandlingen er et usedvanlig godt og modent arbeide. Löfgren er dyktig systematiker med dypblikk, overblikk og kombinasjonsevne. Som god Lundateolog kan han forfølge ideer. Han gjør det imidlertid ikke som det en tid var skikk i Lund, på bekostning av kildenes allsidighet. Uten å tape helheten av syne beflitter Löfgren seg på å få tak i de forskjellige aspekter hos Luther.

Avhandlingens titel betegner Luthers teologi slik den er bestemt av den bibelske skapelsestanke, i språklig analogi med f. eks. v. Loewenichs: Luthers theologia crucis. Som hele Luthers teologi her blir sett under synspunktet korsteologi, blir den hos Löfgren fremstilt under aspektet skapelsesteologi. Synspunktet er uttrykkelig angitt i begynnelsen av den store Galaterbrevskommentar, hvor skapelsen, definert som creatio ex nihilo, blir sett i lyset av alle tre trosartikler. En rett forståelse av 1. artikkel må omfatte både Guds handling i begynnelsen, hans gjenopprettende gjerning i Kristus og

skaperverkets fullendelse på den ytterste dag.

Den sentrale grunntanke som bestemmer hele Luthers teologi, er etter Löfgren denne: Skapningen må stadig som et «intet» motta alt fra Gud, som skaper av intet — som «solus est et solus ex nihilo facit omnia». Nå betegner imidlertid ikke «nihil» alltid det tomme intet. Det er typisk at så vel menneskets skapelse som et barn fødsel ses som creatio ex nihilo, og det enda begge skaperhandlinger blir tenkt som organiske frembringelser. Tanken på at vi i vår eksistens og vår godhet til enhver tid er totalt avhengige av Guds aktuelle creatio ex nihilo, står heller ikke i strid med at vi som skapninger har en relativ selvstendighet. Nettopp i denne selvstendighet priser vi vår Skaper som vi er absolutt avhengige av.

Dette på en gang aktual-personlige og ontisk-saklige i Luthers tankegang angående skapelsen preger også hans rettferdiggjørelseslære. Idet et menneske står for Gud som en synder, står han der som et nihil som ikke kan rettferdiggjøre seg selv. Ikke desto mindre har dette menneske som skapning blant andre skapninger sin bestemte natur. Nettopp denne natur skal ved Guds creatio ex nihilo i Kristus ved Ordet og Ånden få sin opprinnelige gudbildelighet tilbake, den som tillike er begynnelsen til den evige fullendelse. Denne gudbildelighet består i at mennesket lever i samfunnet med Gud som sitt liv og som alle gode gavers giver.

Vår rettferdighet er altså helt og holdent Guds verk. Hverken på egen hånd eller ved Guds nådes hjelp kan vi virke vår rettferdiggjørelse. Slik var det også i menneskets opprinnelige tilstand før fallet. Også da var rettferdigheten en trosrettferdighet skjenket av Guds frie nåde. Lovordningen har aldri vært betingelse for vår rettferdighet for Gud. Den er uttrykk for forbannelsen over synden og skal gjøre oss til intet. I Kristus triumferer på ny Guds frie nåde og lar rettferdiggjørelsen ved troen bryte igjennom lovens ordning.

Også troen oppstår og består ved Guds creatio ex nihilo, og den retter seg mot Kristus som den i hvem Guds rettferdiggjørende nåde er åpenbart og Guds skapermakt virksom. Troen er altså på en gang «Vergebungsglaube» og «Schöpfungsglaube». Nettopp derfor har de teologiske formler simul iustus et peccator og sola fide så stor vekt hos Luther. I liv og død skal troen få regne med den Herre som skaper av intet.

Hos Luther er forsoningen og rettferdiggjørelsen konsekvent innsiktet på gjenopprettelsen og fullendelsen. Dette sikte gir rom for mange verdifulle synspunkter. Men klar synes Löfgrens forståelse av forsoningslæren ikke å være. Satisfactio og imputatio får sin beskjedne plass, innført med «ikke bare». Større vekt har slike tanker: «Christi Versöhnung ist ein Neuschaffen des Menschen durchs Wort», og «In der gläubigen Bejahung des Gerichtes aber liegt Versöhnung». Jeg finner begge disse setninger tvilsomme. Hos Luther korresponderer Kristi forsoning med troen alene in loco iustificationis.

Også læren om loven er uklar. Overensstemmende med Lundatradisjonene taler Löfgren om lovens 2 usus, nemlig usus politicus og usus elenchticus. Ifølge dette syn er det bare den fortsatte gyldighet av lovens usus politicus som fastholdes, idet man hevder lovens forpliktelse også overfor den sanne kristne: «Die Begegnung mit dem Evangelium bedeutet also nicht eine Aufhebung der Herrschaft über die Dinge und des Dienstes am Nächsten unter den Bedingungen des Gesetzes, sondern eine *Befreiung* zu dieser Herrschaft und diesem Dienst» (s. 211). Talen om tertius usus blir gjerne avvist, dels med at den troendes tjeneste i kallet skjer spontant uten noen lov, dels med at gjerningene skjer ved hjelp av loven i dens 1. usus. Til det er å svare at

talen om 3. usus ganske riktig først og fremst skal vareta den tanke at 1. usus gjelder også den som er død for loven. Det er jo alt annet enn selvsagt! Dernest tales det om en tertius usus fordi troens spontane utdeling av Kristi kjærlighets gjerninger i kallet, som er en oppfyllelse av loven som går vesentlig ut over hva 1. usus kan utrette, også trenger det konkrete bud. Flere av de anførte Luthersitater inneholder ansatser som burde vært utnyttet i denne retning. Også aspektet tertius usus i betydningen usus evangelicus praecepti (cfr. Joests formel usus practicus evangelii) hører hjemme i en fremstilling av Luthers «Theologie der Schöpfung».

*

Et praktisk og uhyre aktuelt problem som knytter seg til spørsmålet om lovens 1. og 3. bruk behandler Olof Sundby i sin studie. Hovedproblemet er ekteskapslovgivningen og prestenes vigselsplikt.

Først gis en meget instruktiv innføring i Luthers syn på ekteskapet. Dernest følger en oversikt over ekteskapslovgivningen i Sverige i tiden fra reformasjonen til 1915. På denne bakgrunn gir forfatteren et referat og en vurdering av vårt århundres kirkelige ekteskapsdebatt i Sverige.

Utgangspunktet for vurderingen er den reformatoriske bestemmelse av forholdet mellom den borgerlige iustitia civilis og de sanne kristnes justitia actualis. Som tilhørende det borgerlige livs sfære kan ikke ekteskapslovgivningen utformes etter den norm som er gitt f. eks. i Bergprekenen. Den konkrete ius civile har til oppgave å opprettholde orden og begrense uretten så langt det lar seg gjøre, idet den tar hensyn til folks skrøpelighet og harde hjerter. Derfor skal kirken ikke forlange at de bud den er forpliktet av, uten avkorting skal ha gyldighet i ekteskapslovgivningen.

Det betyr ikke at denne lovgivning er kirken uvedkommende. Nettopp ut fra sin erkjennelse av forskjellen på ius civile og ius divinum skal kirken gjøre sin innflytelse gjeldende for å fremme den rette sivilrettslige oppfatning av ekteskapet. Kirken har å hevde den rette iustitia civilis mot en forfalsket, nemlig den nyhedenske oppfatning av ekteskapet som en kontrakt partene fritt bestemmer over. Sundby anser det som forsvarlig grunnlag for prestens utførelse av vigsel når det er brudefolkenes bestemte hensikt å danne et livsvarig ekteskap, idet de anser ekteskapet som en over dem stående forpliktende ordning. Å bidra til å innprente og opprettholde dette syn er kirkens oppgave. Når denne forutsetning er til stede, mener Sundby at den lutherske prest har prinsipiell rett til å utføre vigsler uten å spørre om ektefolkenes fortid.

I sin forkynnelse skal presten forkynne Guds absolutte ord. Han skal også av dem som ved Ordet kommer til tro, kunne vente mer enn av verden, slik som Luther av de sanne kristne ventet at de tross overlast og utroskap blir hos sin ektefelle og bærer sitt kors. Jeg minner i denne forbindelse om 1 Kor. 7, 39, hvor Paulus gir et bud som bare har mening overfor en som tror, nemlig at en enke bare har lov å gifte seg når det skjer i Herren. (Det betyr vel ikke at ektefellen må være en troende, men at ekteskapet må gi den troende anledning til å være kristen og virke som en kristen f. eks. i sin barneoppdragelse.) Jeg kan i slike ord i NT og hos Luther ikke annet enn se en budets 3. usus.

Hvis nå noen mener at NT's bud direkte skal bestemme ius civile, er han etter Sundbys mening svermer, og han mener å kunne påvise at adskillig av svermerisk syn har gjort seg gjeldende i debatten, ikke minst i forbindelse med spørsmålet om skilsmisse og gjengifte.

Det som imidlertid gjør situasjonen så særlig vanskelig, er at vide kretser i folket, også blant dem som er ansvar-

lige for utformingen av ius civile, i stor utstrekning vil se ekteskapet som en oppsigelig kontrakt. Et slikt syn kan kirken aldri godta, og dersom vigsel av fraskilte må oppfattes som en anerkjennelse av et slikt «unaturlig» syn på ekteskapet, må kirken ta avstand fra slik vigsel. Jeg siterer Syndbys klare og kloke konklusjon: «När Einar Billing vid KM (Allmänna kyrkomötet) 1936 på allvar ställde frågan, om kyrkan nu inte måste skilja sina vägar från statens i fråga om vigsel av frånskilda utan undantag, är den genomgående motiveringen för detta: hänsynen till staten och viljan att hjälpa den i dess strävan att hålla uppe utsikten mot idealet, vilket i sista hand betyder en önskan att komma människorna till hjälp på detta livsområde. Detta är ett annat sätt att se på problemen än det, där man i första hand vill freda kyrkans eller prästens samvete och slå vakt om kyrkans värdighet och kyrklig ordning osv. I förra fallet ligger intresset ute i världen, bland människor med deras problem och bekymmer i sina äktenskap, i det senare fallet är man liksom innestängd och innesluten i kyrkan som en från samhälls- og folkliv avstängd storhet.

Vad kyrkan i detta sammanhang har att stå för och måste ha intresse för är alltså två ting. Hon har att i sin förkunnelse (taget i ordets vidaste bemärkelse) om Guds rike också tala om äktenskapet efter Guds vilja, så som det var från begynnelsen. Men denna förkunnelse måste ske in i och förbindas med det sammanhang, där människor leva sitt faktiska liv och där också människohjärtats hårdhet kommer med i bilden, m. a. o. iustitia civilis.» Kirken må «vara intresserad» av *både* «vår evangeliska kyrkas översta principer» *och* «vad det skall stå i lagen».

Jeg finner Sundbys bok meget instruktiv og tankevekkende. Dertil er den i sjelden grad velskrevet og fengslende.

Ole Modalsli.

Regin Prenter: *Protestantismen i vår tid. 101 s. Land og Kirke. Oslo 1960.*

Det skal hilses med glede at denne bok, som utkom for tre år siden som ledd i en serie der tilsvarende bind var viet katolisismen og jødedommen, nå foreligger også på norsk.

Boken er — kan man nok si — en sjelden klar og målbevisst viderefører av Luthers to-frontskrig. Til forskjell fra megen samtidig teologi er Prenter varmhjertet tilhenger av ordet «protestantisme». Den personlige redelighets «her står jeg, jeg kan ikke annet» contra en alt-dikterende kirkelig myndighet. I denne forbindelse understreker han gjentatte ganger sekulariseringens berettigelse, sekularisering NB i meningen av kultur- og samfunnslivets frigjøring fra kirkelig overhøyhet (selvfølgelig ikke i meningen opprør mot Guds skaperordning). Protestantisme betyr samvittighetsfrihet, og denne frihet skal ikke innskrenkes.

På den annen side foretar boken et energisk oppgjør med dem som i protestantismen ikke ser noe annet og mer enn samvittighetens rett. For reformasjonen selv dreiet det seg jo minst av alt om å sette den enkeltes subjektive ego på tronen. Med pedagogisk mesterskap utvikles mellomværendet mellom «den første» og «den annen protestantisme», mellom Luther på den ene side og pietismen/rasjonalismen/liberalismen på den annen.

De lutherske fundamentalsatser om troen alene og et kristent menneskes frihet stilles i forgrunnen og gis en utlegning som, i ord og vendinger rettet til nåtidens mennesker, stiller motsetningen klart i relieff. Prenter legger i sin samtidsanalyse ikke skjul på at det er nyprotestantismen som i dag dominerer det store flertall, men han viser samtidig hvorfor det er en livssak for kirken ikke å kapitulere for den moderne religiøsitet med dens menneskedyrkelse.

Selv om den moderne terminologi Prenter har kledd rettferdiggjørelsesproblematikken i, muligens kunne trenge en smule supplering, gir den utvilsomt en impuls til fornyelse for vårt prekestolvokabular. At boken alt i alt er et ord i rette tid, og et myndig ord, det kan det ikke være tvil om. Den vil leses med utbytte av alle tenkende lesere, både av presten, av mannen i kirkebenken og NB: av ham som dyrker sin gud i skauen. Den setter tingene på plass.

Per Lønning.

Menighetsfakultetet i går og i dag. Fra 50-årsjubileet. Red. av Andr. Seierstad og Leiv Aalen. 130 s. Lutherstiftelsen. Oslo 1960.

Menighetsfakultetets 50-års jubileum ble feiret i 1958 under former som etter våre forhold var store og med et innhold som hadde ganske stor egenvekt.

Det er både rett og verdifullt at de mange gode ord som ble sagt ved dette høve, kan gjemmes for ettertiden og også ved fornyet bekjentskap i samtiden gjøre sin gjerning til klargjøring av det dunkle og til oppbyggelse av Guds folk. Derfor vil mange takke for at skriftet «Menighetsfakultetet i går og i dag» nå foreligger og har med de aller fleste taler, forelesninger etc. som 50-årsjubileet brakte.

Hver den som har sans for historisk perspektiv og for saklig fremstilling av trosformuleringer og læresyn, vil ha glede av å kunne fordype seg i disse dokumenter. Ofte snakkes det om hva man vel sier og mener og lærer ved Menighetsfakultetet i dag. Her er i alle fall så mange eksempler både på prinsipielle synsmåter og praktiske konsekvenser, at man skulle vite atskillig. Man kan jo bare her henvise til professor Nomes store tale ved festmøtet i Universitetets aula der linjer blir trukket tilbake til Menighetsfakultetets stilling ved starten og til den aktuelle situasjon i kirke- og kulturliv. Eller man kan nevne de instruktive forelesninger av professor Leiv Aalen og dosent Osnes om henholdsvis «Teologien som vitenskapelig og kirkelig funksjon» og «Hvem skal utlegge Bibelen?» De klargjør hver på sitt felt forhold som ofte blir uklart oppfattet og tenkt, og som for troen og forkynnelsen er betydningsfulle. «Luthersk teologi er også i det stykke en *theologia crucis* at den identifiserer seg med det bibelske budskap uten selv å søke garantier for budskapets sannhet utenfor budskapet selv . . .» (L. Aa.)

Meget interessante er de prøver på vitenskapelig innføring i mer spesielle områder av den teologiske vitenskap som gis, fra G. T. og N. T., fra kirkehistorie, missiologi og praktisk teologi.

Det faller lys over så mange dunkle ting fra forelesningen «Så sier Herren», holdt av professor I. P. Seierstad. Samtidig er det her så meget stoff som er oppbyggelig i beste forstand. Eller hva kan ikke en forkynner hente av hjelp og lys i professor Sverre Aalens forelesning «Innbydelsen til Guds rike». Saken belyses ut fra lignelsen om kongesønnens bryllup, og denne lignelse står i et klart lys ved den levende tolking som vi her møter. I forelesningen «Nattverdsfrekvensen i den gamle kyrkja» kjenner vi igjen professor Andreas Seierstad slik han alltid møter frem rustet med overlegen sakkunnskap og evne til å kaste lys over levende spørsmål. Misjonssyn og misjonskunnskap hører levende kristentro til, og den får impulser fra dosent Myklebusts forelesning om «Hans Egede i norsk kirkeliv». Rektor Wisløffs innføring i problemene omkring våre gudstjenesteformer og spørsmålet om vi trenger en liturgisk reform, bør følges av arbeid som fører oss til gudstjenesteformer som saklig svarer best til vår kirkes art og praktisk tjener dens arbeid om mulig bedre enn de former vi i dag har.

Jeg har nevnt de fleste bidrag som eksempler på det dette skrift gir. For dem av oss som midt i travelt preste-

arbeid ikke kan følge med i så meget av det som utgis av teologiske verker, vil disse forelesningene bety oppfrisking av gammel kjærlighet til studiet og stimulus til videre arbeid.

Til sist kan man jo vanskelig la være å «pirke» litt. Av og til merker man en viss «doktoral» mangel på evne til å uttrykke saker og ting på vanlig menneskespråk. Og stundom blir fremmedordene så mange og så trangt plasert at man må bry hjernen lite grann under lesningen. Og det vil man ikke så gjerne i dag som man ville i går. Stundom frister foreleserne til motsigelse eller til et og annet spørsmålstegn. Men slik var det jo også i går, så slik vil det vel måtte være ved Menighetsfakultetet også i dag.

Olav Hagesæther.

Erland Ehnmark: *Etiska ideer i främmande religioner. 85 s. Svenska Bokförlaget. Stockholm 1960.*

Denne boken inneholder en serie forelesninger som er holdt ved det andre akademiske sommerkurs i Ransäter 1956. På 85 sider gir forfatteren oss en interessant innføring i emnet. Materialet som presenteres, representerer ikke noe vesentlig nytt i forhold til tidligere kildestudier, men synspunktene som stoffet plaseres inn i, gjør at en faktisk blir interessert både i våre nordiske forfedre, i sofister, stoikere, buddhister, hinduister og i deres moralerkjennelse. Mye verdiløst stoff er skallet av og vi fornemmer noe av kjernen, av det mest verdifulle i den «ikkekristne» etikk. Det hele er lagt frem med stor sans for vesentlige poeng. For så vidt som Bibelen også er opptatt med hedningenes moralerkjennelse (Rom. 2), kan en vel si at Ehnmarks fremstilling er nyttig til lærdom om det mennesket som er seg selv en lov.

Når en leser om hedningenes moralerkjennelse, oppstår det ofte i vårt sinn en luke mellom på den ene side de etiske ideer og på den andre side den etiske praksis som gammel og ny misjonshistorie vet å fortelle om. Men forfatteren har sitt på det tørre, for boken heter «etiske *ideer* i främmande religioner».

Etter at vi i fem kapitler har lest om etiske ideer i Norden, Grekenland og det fjerne Asia, avsluttes fremstillingen med en artikkel om «Moralism och religion». Her betoner Ehnmark en linje innen religionshistorien som han visstnok vil bestemme som en slags parallell til evangelisk, luthersk syn på forholdet tro (religion) og gjerninger (moral). Denne linje representerer rett forstått en antimoralistisk tendens i religionene. Moralen er ikke det viktigste, men en nødvendig konsekvens av det indre liv i guddommen. En parallell til det gode tre som bærer god frukt. Nå finnes det vel slike ideer som forfatteren refererer til, men for så vidt som mennesket er syndig og de hedenske guder ikke er til, blir det hele dypest sett bare ideer. Hvilket menneske kan noen gang ved egen kraft, eller ved de innbilte avguders hjelp oppfylle følgende ord som uttrykker det beste i bhaktifromheten: «En människa som kan arbeta fem dagar eller till och med fem minuter utan något som helst självisk motiv, utan att tänka på framtiden, på himmel eller straffet eller någonting dylikt, hon kan uppnå den moraliske fullkomningen.»

Håkon Fred. Breen.

Werner Elert: *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben von Wilhelm Maurer und Elisabeth Bergsträsser. Berlin 1957.*

Theodor av Pharan hører ikke til de kjente kirkehistoriske skikkelser. I Harnacks store dogmehistorie i 3 bind er

hans navn ikke nevnt. Elert mener at han sannsynligvis er identisk med den Theodor presbyter Rethenensis som Konkordieformelen nevner i forbifarten (Sol. decl. VIII, 15). De fleste vil ikke føle seg nevneverdig mer orientert ved denne opplysning heller, og det blir m.a.o. klart at det er svært *spesielle* ting Elert behandler i denne boken. Det *er* det også, fremstillingen har sitt mål og tyngdepunkt i de monoteletiske stridigheter i det 7. århundre.

De fleste fremstillinger av dogmehistorien — for ikke å tale om de fleste lesere — har forlengst mistet gnisten når de kommer så langt som hit. Nettopp disse stridigheter blir gjerne sett som typiske eksempler på lærd, uvirkelig begrepsmessighet — som står i maktpolitikkens tjeneste. Skjønt han ikke er blind for det berettigede moment i en slik betraktning, vil likevel Elert vise at det tross alt dreiet seg om et ekte teologisk anliggende. På en like slående som overraskende måte klargjør Elert den rolle evangelienes Kristus-bilde har spilt for teologien. Harnack mente at nettopp dette Kristus-bilde var glemt. Elert viser at det var levende nok. Men for ham betyr riktignok uttrykket «evangelienes Kristus-bilde» noe annet enn for Harnack. At totalbildet av dogmehistorien under disse omstendigheter må bli et annet, er ganske klart. Elerts bok er et eksempel på hvor levende disse for lengst nedstøvede akter ennå kan bli, når man *forstår* hva det dreiet seg om for dem som den gang førte ordet. En insiterende bok — men lettlest kan man nok ikke si den er.

Carl Fr. Wisløff.

Bertil Lindberg: *Om bikten, ett försök till jämförelse mellan romerskkatolsk och evangelisk-luthersk biktuppfattning. 189 s. Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag 1959.*

Det er en høyst nødvendig studie Bertil Lindberg her legger fram etter oppdrag av biskop Arvid Runestam og inspirert av professor Ragnar Bring. Det er jo nemlig ikke bare i Sverige at man «allt för lätt har ropat: „Bikt, bikt" utan att göra klart för sig, vad man egentligen menar därmed» (s. 109). At skriftemålet står sterkt i den katolske kirke er ikke til å undres over, for det katolske skriftemålet svarer til katolsk grunnsyn og teologi som hansken til hånden, men hvordan skal skriftemålet motiveres i den evangelisk-lutherske kirke? Det er Lindbergs hovedspørsmål (s. s.).

Forfatteren undersøker først skriftemålets bibelske utgangspunkter og følger deretter privatskriftemålets historie fram til Tridentinum. I et tredje kapitel tar han opp spørsmålet om skriftemålets sammenheng med katolsk teologi til undersøkelse. I kapitel IV behandler han Luthers syn på skriftemålet, og i det siste kapitlet drøfter han skriftemålet i vår tids evangelisk-lutherske kirke. Han tilsikter da ikke å gi et kategorisk svar på det vanskelige spørsmålet om det i vår tid er mulig å imøtekomme et sterkt ønske om skriftemål, vel å merke: på grunnlag av teologisk klarhet. Han innskrenker seg til å legge fram noen synspunkter «som kanskje kunna ge en viss ledning åt diskussionen» s. 112).

I protestantiske kirker arbeides det nå ofte for en fornyelse av skriftemålet uten at man alltid synes å ha satt seg inn i at det katolske skriftemålet er konsekvent i sin teologiske sammenheng, men umulig å kopiere i en protestantisk kirke (s. 42). Forfatteren går derfor inn på skriftemålets teologiske bakgrunn i katolisismen. En kan si at «potenser» og «fortjenester» er den atmosfære som katolsk teologi arbeider i og katolsk fromhet lever av (s. 40). *Gratia perficit naturam,* dette er potensenes linje. *Virtus coronatur,* dette er fortjeneste- og satisfaksjonslinjen. Lindberg skisserer så det katolske gudsbildet, det katolske synet på mennesket, oppfatnin-

gen av synden og nåden, embetssynet og synet på boten. For Luther er jo enhver fortjenestetanke utelukket i boten. Det er nemlig synet på rettferdiggjørelsen som bestemmer Luthers syn på boten. Og Lindberg sammenfatter i 8 punkter Luthers syn på skriftemålet (s. 96—108). Han konkluderer her med å si at Luther i den evangeliske kirkes sjelesorg har gjort det romersk-katolske skriftemålet umulig, framfor alt derved at han har revet opp dets teologiske grunnvoller.

Og så melder altså spørsmålet seg med full tyngde: Hvordan skal skriftemålet motiveres i en evangelisk-luthersk kirke? For om Luther har villet avskaffe skriftemålstvangen, så har han ikke dermed avskaffet skriftemålet.

Hovedsaken for Lindberg er å understreke at det evangeliske skriftemålet prinsipielt må betraktes som avløsningens nådemiddel. Og det er hans faste forvissning at hvis skriftemålet skal få noen betydning i vår kirke (den lutherske), må dets evangeliske karakter hevdes konsekvent (s. 167). Dette blir forfatteren ikke trett av å betone. Han sier et sted: «Om bikten åter skall vinna insteg och bli till välsignelse i vår kyrka, är det nödvändigt att man verkligen låter människor förstå att de skola vara trygga och fria i sin syndabekännelse» (s. 142). Forfatteren har mange kloke ord å si om skriftemål og sjelesorg, skriftemål og psykologi osv. Han behandler også skriftemålet i forhold til evangelisk embetssyn, og det er velgjørende å se hvor bekjennelsestro Lindberg taler om Ministerium Verbi Divini.

Til slutt tar han for seg avsnittet om skriftemålet i Svenska Kyrkohandboken av 1942. Dette har selvsagt størst interesse for svenske prester og sjelesørgere, men den *sak* forfatteren her behandler, har prinsipiell interesse. Han mener nemlig, og ikke uten god grunn, at denne kirkehåndboken sammenblander kirketuktssynspunkter og avløsningen. «Att blanda in kyrkotuktssynspunkter och pedagogiskt förfarande i Avlösningens nådemedel synes mig vara säskilt ödesdigert för den avlösning som prästerna ha rättighet att mottaga i kyrkan» (s. 174). Det er nå ett synspunkt. Men i det hele sier han om kirkehåndboken på dette punkt: «Guds ords sanning har (i båda dessa fall) gjorts beroende av människors moraliska och sociala installningar. Det absoluta, det eviga har relativerats» (s. 176).

På ett punkt kan jeg ikke følge forfatteren. Og det syn han her målbærer, er så alminnelig at det er på sin plass å sette fingeren på det. Han sier: «Predikan kan aldrig bli det personliga ord, den personliga handling som avlösningen är» (s. 120). Jeg spør: Hvorfor ikke? Hvis Kristus ved sin Hellige Ånd er den talende og handlende i prekenen, og ikke bare et menneske, da er det vel ingen grunn til å påstå at prekenen *aldri* kan bli det personlige ord og den personlige handling som avløsningen er? Jeg tror at spørsmålet om prekenen som absolusjon bør tenkes igjennom mer konsekvent enn det er gjort i denne boken, selv om det er gode tilløp til en slik gjennomtenkning ut fra den erkjennelse at «för Luther innebar varje predikan principiellt sett en absolution til botfärdiga syndare» (s. 122). Men dette er bare en enkeltinnvending mot denne boken som har overmåte mye å gi til alle prester og sjelesørgere. Temaet står på dagsordenen, og svaret som Lindberg gir, er både sunt og sindig og vel fundert i Skrift og bekjennelse.

C. Tidemann Strand.

Neue Zeitschrift für systematische Theologie. Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1959—60.

T. T. K.'s redaksjon ser seg for tiden dessverre ikke i stand til å bringe regelmessige omtaler av teologiske tidsskrif-

ter eller fortegnelser over tidsskriftartikler. Men hvor det gjelder en nystart som ovennevnte, dertil omtrent samtidig med den nye rekke av T. T. K., må det gjøres en unntagelse.

Det gamle «Zeitschrift für systematische Theologie», det første i sitt slag, ble grunnlagt av Carl Stange i Göttingen og utgitt med ham som hovedredaktør fra 1923 til 1943, fulgt av noen uregelmessige årganger i 50-årene frem til et siste hefte i 1957 (av årgang 1955). Medutgivere var Paul Althaus i Erlangen og nå avdøde Georg Wehrung i Tübingen, dessuten Emanuel Hirsch i Göttingen som midt i 30-årene ble avløst av Adolf Köberle, fra 1939 i Tübingen.

Som allerede disse navnene antyder, hadde tidsskriftet en relativt vid horisont under Stanges faste ledelse, og det samlet en stor krets av medarbeidere fra inn- og utland, ofte forelesere fra Luther-Akademie i Sondershausen. Det sto i Luther-renessansens tegn, med variert innhold av både historisk og systematisk art og med enkelte innslag av en strengere konfesjonell teologi. Årgangene var omfangsrike (over 700 sider), og artiklene var til dels meget omfattende og kom i enkelte tilfelle senere ut i bokform, gjerne i utvidet skikkelse.

Etter siste krig var situasjonen en annen enn i 20- og 30-årene da tidsskriftet fremtrådte som uttrykk for en ny systematisk selvbevissthet etter historismens glansperiode omkring århundreskiftet. Kirkekampen hadde åpnet nye aspekter, og den teologiske forskning trådte dermed for en del inn i en mer konfesjonelt preget fase, som fra 1955 også fikk et nytt organ i «Kerygma und Dogma», med den betegnende undertitel «Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre». Mens dette vesentlig er et tysk luthersk organ, har reformert teologi med sveitsisk bakgrunn fra 1945 fått et nytt organ i «Theologische Zeitschrift», utgitt av det teologiske fakultet i Basel.

Det kunne også nevnes andre trekk i billedet som gjorde at den aldrende Stange og kretsen omkring ham her ikke kunne holde tritt. Men før han gikk bort i 1959 (jfr. T. T. K. 1960, s. 39), ble et nytt initiativ tatt av hans trofaste medarbeider gjennom alle år, Paul Althaus, som da hadde fått avløsning som systematiker i Erlangen. Sammen med Carl Heinz Ratschow i Münster, Westf. (jfr. ibid. s. 247) fikk han startet «Neue Zeitschrift für systematische Theologie», som nå har brakt sine to første årganger, hver med tre store hefter på tilsammen nærmere 400 sider.

Det første hefte brakte et tilbakeblikk av Althaus med særlig honnør til Stange, i neste årgang fulgt av et bidrag av Anders Nygren om «Carl Stange als theologischer Bahnbrecher» (1960, s. 123 ff.). Begge redaktører har levert vektige bidrag, Althaus bl. a. et om «Die Bekehrung in reformatorischer und pietistischer Sicht» (1959, s. 3 ff.), Ratschow bl. a. «Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes» (ibid. s. 25 ff.), og blant bidragsyterne for øvrig finnes kjente navn som Ernst Kinder, Robert Stupperich, Paul Tillich og Wolfgang Trillhaas. Blant de yngre merker man seg særlig den tidligere India-misjonær Hans-Werner Gensichen, nå professor i misjonsvitenskap i Heidelberg. En rekke mer eller mindre nye navn slutter opp, enkelte også fra Norden.

Bidragene er også her til dels ganske omfattende, og både etter medarbeiderstab og emnevalg å dømme fremtrer det nye tidsskriftet som en arvtaker av forgjengeren, naturligvis med de forskyvninger som et generasjonsskifte medfører. Om bidragsyterne også her stort sett vil slutte opp om et felles anliggende som i kretsen omkring Stange, er det vel enda for tidlig å si noe bestemt om. Utgiverne har ikke selv lansert noe program ut over det som ligger i titelen og kontinuiteten med forgjengeren. Men allerede det sier noe om et lovende tiltak, og både gamle og nye navn tegner godt for fremtiden.

VÅRE BIDRAGSYTERE

Haikola, Lauri: (f. 9. februar 1917) teol. dr., professor i etikk med religionsfilosofi ved Helsinki Universitet. Har bl. a. gitt ut: «Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus» (1952); «Studien zu Luther und zum Luthertum» (1958); «Usus legis» (1958); «Maallinen vanhurskaus ja tyoyhteiso» (1959).

Seierstad, Ivar P.: (f. 13. september 1901) dr. theol., professor i gammeltestamentlig teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet. Har gitt ut: «Die Offenbarungserlebnisse der Propheten Amos, Jesaja und Jeremia, eine Untersuchung der Erlebnisvorgange unter besonderer Berücksichtigung ihrer religiössittlichen Art und Auswirkung» (Oslo, 1946); «Gammeltestamentlig bibelteologi», Bd. I (Universitetsforlaget, Oslo, 1956[1], 1957[2], stensilert); «Skapelsesberetningen og naturvitenskapen» (Oslo, 1946. Dansk utg. Kbh. 1947); «Til forståelse av Det gamle testamente» (Oslo 1937).

Kindingstad, Einar: (f. 7. desember 1899) sokneprest på Voss. Har bl. a. skrevet: «Den filosofiske legitimeringa av gudstanken innan idealismen» (T.T.K. 1949); «Karl Barths skapingssyn» (T.T.K. 1958).

Aalen, Sverre, professor, dr. theol.: se T.T.K. Hefte 1 1960.

(forts.)

I denne forbindelse må enda sies noen ord om Georg Wehrung (f. 1880) som ved inngangen til 1959 gikk bort etter vel et desenniums otium i Tübingen, hvor han i 1931 overtok systematikken ved siden av Karl Heim. Under trykket av kulturkrisen ved århundreskiftet tok han først et lærd oppgjør med Schleiermacher, søkte så tilknytning til Luther-renessansen og ble dermed også en flittig bidragsyter til Stanges tidsskrift. En mer positiv vurdering av den unge Schleiermacher trådte samtidig frem i «Schleiermacher in der Zeit seines Werdens» (1927), og derpå fulgte bl. a. en rekke hovedverker: «Geschichte und Glaube» (1933), «Kirche nach evangelischem Verständnis» (1947), «Welt und Reich. Grundlegung und Aufbau der Ethik» (1952). Som lærer og forfatter kunne han ikke måle seg med Heim, men det er neppe tvil om at han som teologisk tenker raket høyere og derfor også vil øve en mer blivende innflytelse enn denne.

Leiv Aalen.

T. T. K. 1960

er ennå å få for nye abonnenter som vil ha den nye rekke av tidsskriftet komplett. Om pris og postgirokonto se andre side av omslaget.

MENNESKESØNNEN OG URMENNESKET

Av Olaf Moe

Den eldre tolkning av Jesu selvbetegnelse, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, «Menneskens sønn», som fantes i våre norske bibler inntil 1910, er siden avløst av oversettelsen «Menneskesønnen». Denne endring behøver ikke å bety noen saklig ny oppfatning av uttrykket i grunnteksten. Den innebærer riktignok en forskyvning i betoningen, idet vekten dermed særlig faller på begrepet menneske, mens etter den eldre gjengivelse av uttrykket begrepet sønn fikk en sterkere betoning. Imidlertid *kan* den nye oversettelse også vise tilbake til en realt ny tolkning, hvoretter Jesu selvbetegnelse overhodet ikke har noe med vårt begrep sønn å gjøre, men i virkeligheten bare har betydd «mennesket», og av flere forskere settes så dette begrep i forbindelse med den i den samtidige religionshistorie utbredte forestilling om *urmennesket.*

I sin kjente fremstilling av Det nye testamentes kristologi (1957, anmeldt i T.T.K. 1957, s. 137 ff.) går *Oscar Cullmann* ut fra at ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου er ekvivalent til det arameiske «bar nascha», som visstnok bokstavelig betyr menneskesønnen, men i virkeligheten var det eneste uttrykk det galileisk-arameiske, som Jesus må forutsettes å ha talt, hadde for begrepet menneske. Og «mennesket» var, mener han, faktisk titel på en særegen eskatologisk forløser, som den jødiske apokalyptikk beviser. I tilknytning til Dan. 7, 13 taler Henoks-bokens billedtaler om en preeksistent, himmelsk menneskesønn (kap. 46—69) og 4. Esrabok om en liknende menneskeskikkelse (kap. 13). Men når det spørres hvorfor denne forløser, som er identisk med den jødiske Messias, bærer titelen «menneske» eller «menneskesønn», da synes ikke de jødiske tekster å gi noen forklaring, og derfor henvises vi formentlig til å søke svaret i utenomjødiske forestillinger om et «menneske» der som menneske eier en særegen guddommelig verdighet. Og i virkeligheten kjenner vi fra den videre religionshistorie spekulasjoner om et *urmenneske,* den guddommelige prototyp for menneskeheten. Et bibelsk tilknytningspunkt har dog urmenneskeideen i G.T.s tale om at mennesket er skapt i Guds billede (a. skr. s. 139—144).

Cullmann står ikke alene med denne religionshistoriske forklaring av menneskesønns-begrepets opprinnelse, den er antydet alt av eldre

forskere som H. Gressmann og W. Bousset. I sin kjente fremstilling av jødedommens religion i den nytestamentlige tidsalder (2. Aufl. 1906) bemerker den siste, at han finner det usannsynlig at ideen om Messias som det preeksistente himmelmenneske skulle være avledet av Dan. 7, 13. Et blikk på tidens religionshistorie viser hvilken vid utbredelse ideen om et sådant menneske har hatt, og her viser han til forestillingen om urmennesket, slik den er bevitnet også i senjødiske kilder som Adams-skriftene, Pseudoclementinene og Filos skrifter. Urmennesket er her identifisert med det første menneske (s. 305, 405 f.). Riktignok var det på jødisk grunn ikke mulig uten videre å kombinere tanken på det første menneske med endetidens menneskesønn, fordi det første menneske jo etter Gen. 3 var syndens opphav; derfor er de to tanker, sier Cullmann, utviklet på to atskilte spor. De jødiske og de kristelige tekster viser ingen forbindelse mellom de to tankerekker (a. skr. s. 146). Det var dog to muligheter for en forbindelse: 1) ikke særskilt å betone identiteten mellom det guddommelige menneske og det første menneske, 2) ikke å betone Adams syndefall. Når det da gjelder den jødiske menneskesønn blir resultatet 1) at himmelmennesket, som nå er skjult, først kommer ved tidenes ende (Daniel, Henok, 4. Esra), eller 2) et idealt himmelmenneske, som identifiseres med det første menneske i begynnelsen, Adam (Filo, Kerygma Petrou, rabbinske Adams-spekulasjoner). I grunnen er det, mener Cullmann, det samme begrep mennesket, det himmelske menneske; det er bare ikke tale om noen inkarnasjon (s. 153 f.).

Som man vil ha sett, er Cullmann fullt oppmerksom på hvilken avstand det tross alt er mellom det bibelske menneskesønns-begrep og det religionshistoriske begrep urmennesket. Men jo mer eksegetene er tilbøyelige til uten videre å sette likhetstegn mellom de to uttrykk «menneskesønnen» og «mennesket», dess nærmere ligger det å se seg om etter utenombibelske paralleller til begrepet mennesket.

1. Det reiser seg da her først et spørsmål av *filologisk* art. Betyr evangelienes uttrykk ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου faktisk ikke mer enn det enkle ὁ ἄνθρωπος? Dernest spørres det, om uttrykket «Mennesket» på den samtidige jødedoms grunn alt var blitt en messiansk titel. Og endelig må vi spørre, om atskillelsen av begrepet «Menneskesønnen» fra begrepet «Mennesket» har noen teologisk relevans.

Det kan ikke erkjennes at det er ført fyllestgjørende bevis for, at den arameiske dialekt som Jesus må antas å ha nyttet, ikke hadde noe annet uttrykk for begrepet menneske enn «bar enasch», og at det determinerte «bar enascha» i Jesu munn derfor simpelthen skulle bety mennesket. Ikke rettere enn jeg kan se har *Gustaf Dalman* i sin grun-

dige utredning av det filologiske grunnlag for Jesu selvbetegnelse motbevist denne av H. Lietzmann fremsatte påstand.[1]) Nå medgir riktignok også Dalman at evangelistenes gjengivelse av bar enascha, hvorved begrepet sønn får en genealogisk betoning, bare er «produkt av en slem forlegenhet», i realiteten vil ordet menneskesønnen «kun si at Jesus tilhører menneskeheten (er «en enkelt som bærer kollektivets art i seg»); snarest kunne man ha gjengitt «bar enascha» med ὁ ἄνθρωπος[2]). Sml. også *Zahns* Kommentar til Matt. 8, 20 og *Frøvigs* til samme sted. Man forutsetter da at Jesu selvbetegnelse vesentlig er bestemt av Dan. 7, 13, og at derfor ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bare kan svare til det der brukte uttrykk «bar enasch» med bestemt artikkel. Man kommer riktignok da i forlegenhet med de steder i evangeliene der titelen først er brukt. Den kristelig-palestinske oversettelse av evangeliene gjengir imidlertid ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου med et uttrykk som lar begrepet sønn beholde sin selvstendige genealogiske betydning («b^{e}rah d^{e} bar nascha» eller «b^{e}rah d^{e}gabra», dvs. «hans, menneskets sønn» eller «mannens sønn»).[3]) Men hva man enn kan mene om denne oversettelse, så har man ingen rett til å påstå at den uunngåelig fører til den villfarelse som også oversettelsen «Menneskens sønn» fremkaller, som om det skulle betones at den slik benevnte var sønn av noen (Dalman, a. skr. s. 196). Da forutsetter man jo hva der skulle bevises, nemlig at Jesus har brukt et uttrykk som overhodet utelukker den genealogiske betydning av sønnebegrepet. De steder hvor dette begrep er forbundet med upersonlige begreper, danner ingen virkelig parallell til Jesu selvbetegnelse. Og dersom Jesus istedenfor «menneske» alltid hadde sagt «menneskesønn», hvorfor forekommer da i evangeliene aldri υἱὸς ἀνθρώπου for menneske og flertallet οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων bare i Mark. 3, 28? (a. skr. s. 195). Jeg har ennå ikke sett påvist at Adam noen steds er blitt kalt «bar nascha». En sunn eksegese må til sist ikke bygge på det hypotetiske arameiske grunnlag for den greske tekst, men må gå ut fra denne som det sikre utgangspunkt.

I dette tilfelle gjelder det nevnte prinsipp så meget mer, som vi i N.T. ellers har holdepunkter for at det ikke bare er evangelistene som i sin gjengivelse av Jesu selvbetegnelse har tillagt begrepet sønn en særskilt betoning. Vi må åpenbart i *Paulus'* tale om *den annen Adam* se en gjenklang av Herrens selvvitnesbyrd, noe som da også Cullmann er fullt oppmerksom på.[4]) Apostelen bruker visstnok ikke uttrykket den annen Adam, men karakteriserer Kristus som «den siste Adam» (1 Kor. 15, 45) eller som «den kommende Adam» (Rom. 5, 14), men

1) Die Worte Jesu I, 1898, s. 191 ff.
2) a. skr. s. 196 f.
3) Se Dalman, a. skr. s. 196.
4) Se a. skr. s. 171 ff.

også som «det annet menneske» (1 Kor. 15, 47). I henhold til sammenhengen 1 Kor. 15, 45 ff. må imidlertid «den siste Adam» betegne den siste av de to stamfedre for menneskeheten, altså den annen Adam. Når Paulus understreker at den siste Adam til forskjell fra den første ble til en levendegjørende ånd, føyer han til: «Det åndelige er ikke det første, men det sjelelige, deretter det åndelige.» Med det sikter han ifølge sammenhengen til oppstandelseslegemet. Og når han så fortsetter: «Det første menneske var av jorden, jordisk, det annet menneske er fra himmelen,» da vil han ikke dermed ha sagt at Kristus kom fra himmelen, men at han skal komme fra himmelen for ved dette sitt annet komme å meddele sine jordiske brødre det himmelske legeme, sml. v. 48 og 49: «Som den jordiske (Adam) var, slik er også de jordiske. Og liksom vi har båret den jordiskes billede, så skal vi også bære den himmelskes billede.»[5]) Fil. 3, 20 danner her en nøyaktig parallell.

1 Kor. 15, 47 tillater oss derfor ikke å slutte at Paulus her har karakterisert Kristus som det preeksistente himmelmenneske og for så vidt har knyttet forbindelsen med spekulasjonene om urmennesket som menneskehetens himmelske prototyp. Hos apostelen ligger all vekt på den historiske og den posteksistente menneskesønn, som har gjort godt igjen hva det første menneske har forbrutt. At Paulus aldri kaller Kristus «menneskesønnen», men bare betegner ham som den annen Adam, kan ikke undre oss, all den stund heller ikke evangelistene i sin omtale av Jesus noensinne bruker titelen menneskesønn, likså litt som den gikk over i den nytestamentlige menighets betegnelse av ham. Den gjenfinnes bare i en bekjennelse som i virkeligheten var et sitat av Herrens eget selvvitnesbyrd (Stefanus' Act. 7, 56) og i hentydninger til Dan. 7, 13 som Apk. 1, 13 og 14, 14 (« en som liknet en menneskesønn»).

Som bekjent har både vårt første og vårt tredje evangelium en *Jesu stamtavle*. Mens imidlertid Matteus fører sin tilbake til David og til Abraham, er det karakteristisk at Lukas går helt tilbake til Adam. Dermed er det da sagt at Jesus Kristus til sist er Adams sønn (Luk. 3, 38), og at han som sådan var bestemt til ikke alene å frelse sitt folk Israel fra dets synder (Matt. 1, 21), men til å være alle menneskers frelser. Og skjønt dette universalistiske syn heller ikke mangler hos Matteus — hans evangelium munner jo ut i Jesu befaling om hedningemisjonen — så er det navnlig et særkjenne for Lukasevangeliet. Men

5) Selv om man med flere fortolkere holder på at v. 47 b handler om Kristi historiske komme, så følger ikke derav at han i sin preeksistens er tenkt som det himmelske menneske; her er i så fall bare tale om hans inkarnasjon. Forutsetningen om at Paulus skulle ha oppfattet den preeksistente Kristus som menneske eller «urmennesket» lar seg ikke forene med apostelens direkte utsagn annensteds om den preeksistentes guddommelige vesen og verdighet, og Cullmanns forsøk på å underbygge sin teori ved en eksegese av Fil. 2, 6 som siktende til himmelmennesket fører ikke fram. Sml. min Apostelen Paulus' Forkynnelse, s. 162 ff.

vi tør vel også i dets stamtavle: Jesus—Adams sønn, se en tilsiktet forklaring av Jesu vitnesbyrd om seg selv som menneskesønnen, respektive av den paulinske betegnelse av ham som den annen Adam.

Spør vi imidlertid hva genitiven τοῦ ἀνθρώπου nærmere bestemt betyr, da er her flere muligheter. «Mennesket» kan stå kollektivt som det hebraiske Adam ofte gjør, men dette er unntak og er her saklig sett usannsynlig, det kan også betegne mennesket som art til forskjell fra andre vesener, eller det kan stå konkret om et bestemt menneske, som tilfellet er i skapelsesberetningen, idet individet samtidig representerer genus. ὁ ἄνθρωπος (LXX) svarer til Adam (hebr. tekst). Når Jesus imidlertid ikke kalte seg Adams sønn, men menneskets, må vi søke grunnen ikke i språket, men i saken. Det var ikke mannen Adam han tenkte på, men mennesket slik det er beskrevet i Gen. 1, 27: som mann og kvinne skapte han det.

De fleste nyere fortolkere peker på Dan. 7, 13 som tilknytningspunkt for Jesu selvbetegnelse som Menneskesønnen. Og utvilsomt refererer en rekke utsagn som viser til hans opphøyelse og komme i herlighet seg til til dette sted. Eldre utleggere pekte tillike på andre profetiske steder så som Ps. 8, 5 med dets kontrastering av menneskets utvortes ringhet og dets gudbestemte høyhet og makt. Her alternerer jo også «menneske» med «menneskesønn». Men når en tillegger begrepet sønn selvstendig, genealogisk betydning, ligger det særlig nær å vise til den grunnleggende messianske profeti, forjettelsen om kvinnens ætt Gen. 3, 15: «Han er nemlig det ene menneske som Adam etter sitt fall ifølge løftet ventet for hele sitt avkom, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος 1 Kor. 15, 47, som hele G.T.s profeti pekte hen på, han som opprettholder hele menneskeslektens rettigheter og førstefødselsrett» (Bengel).

Vår filologiske undersøkelse har altså ført til det resultat at begrepet sønn i betegnelsen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου langt fra er ubetont, men har beholdt sin egentlige betydning slik at titelen Menneskesønnen slett ikke er ensbetydende med titelen Mennesket simpelthen.

2. Vi kommer så til det religionshistoriske spørsmålet, om man kan si at betegnelsen Menneskesønnen = Mennesket innenfor jødiske kretser på Jesu tid har vært en kjent messiansk titel.

Man påberoper seg da først og fremst Dan. 7, 13, dernest de pseudepigrafiske skriftene: Henoksbokens billedtaler (kap. 37—71) og 4. Esrabok. Vi nekter ikke Danielstedets messianske betydning, men må minne om to ting: 1) at den der omtalte menneskeskikkelse egentlig er et symbol på Guds folk i motsetning til de ovenfor (7, 3—8) nevnte fire dyreskikkelser som symboliserer verdensrikene, 2) at det ikke står «bar enascha» likefrem, men «k^{e} bar enasch», liksom symbolene på verdens-

rikene kalles dyr som ligner en løve eller en bjørn osv. Er det da sannsynlig, at Jesu tilhørere skulle forstå at han i ord som ellers ikke hadde noen relasjon til Dan. 7, 13, med selvbetegnelsen Menneskesønnen i virkeligheten erklærte seg for den ventede Messias? Og vi har jo ingen rett til å bestride ektheten av de mange ord som ikke taler om Menneskesønnens opphøyelse og herredømme, men derimot om hans fornedrelse og tjenerskikkelse.

Når man betviler at Danielstedet kan bevise at uttrykket «bar enascha» har hatt verdien av en messiansk titel, henviser talsmennene for denne påstand til de ovennevnte pseudepigrafiske apokalypsene som vitnesbyrd om at det i hvert fall i esoteriske kretser har vært vanlig å betegne Messias som Menneskesønnen eller Mennesket. Første gang vi møter betegnelsen i Henoks billedtaler, 46, 1, heter det med tydelig henspilling på Dan. 7, 13, at Henok hos et bedaget hode («den gamle av dager») så en annen, hvis ansikt var som et menneskes utseende, og da han spør hvem «hin menneskesønn» var, får han det svar: «Dette er den menneskesønn som har rettferdigheten» (46, 2 f.). Og i fortsettelsen er uttrykket menneskesønnen alltid brukt med en nærmere bestemmelse som viser tilbake til den første omtale av ham, idet han kalles «hin menneskesønn» (46, 2; 48, 2), eller «hin mannssønn» (62, 5), «denne menneskesønn» (46, 4), men også «hin kvinnesønn» (62, 9. 14; 63, 11).[6])

Nå dateres de omhandlede billedtaler gjerne til det første århundre før Kristus. Men man må ikke glemme at Henokboken har hørt til den etiopiske kirkes skriftsamling, så at en må regne med en kristelig bearbeidelse av billedtalene, som også flere forskere gjør. Et uttrykk som «hin kvinnesønn» minner i hvert fall påfallende om Gal. 4, 4 («født av en kvinne»).

Også i 4. Esrasbok hører vi om en lignende messiansk menneskeskikkelse som hos Daniel og hos Henok. Av havets dyp stiger det opp «noe lik et menneske» (13, 1), og det tales videre i boken om «hint menneske» eller om «det av havet oppstigende menneske» (13, 3. 34). De predikater som tillegges ham er entydig messianske. Men som man vil ha sett, er det ikke i denne kilde tale om Mennesket simpelthen, men om et nærmere bestemt menneske. Og da Esras-apokalypsen utvilsomt stammer fra etterkristelig tid, idet den forutsetter Jerusalems ødeleggelse ved Titus,[7]) kan den så meget mindre påberopes som bevis på at betegnelsen Mennesket i visse kretser av jødedommen har vært en på Jesu tid anvendt titel på den ventede frelserkonge.

Vår religionshistoriske undersøkelse har således bekreftet resultatet

6) Sml. *G. Beer*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II, s. 262 ff.
7) *H. Gunkel*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.s II, s. 395 ff. og s. 352.

av den filologiske. Påstanden om at Jesus har kalt seg selv «bar nascha» og dermed bare ment Mennesket simpelthen, lar seg ikke holde; begrepet «sønn» er aldeles ikke ubetont, men har den selvstendige, genealogiske betydning som våre evangelier åpenbart tillegger det.

3. Så spørres det til slutt, hvilken teologisk relevans betoningen av begrepet sønn kan ha i Jesu selvbetegnelse «Menneskesønnen».

Vi har ovenfor pekt på at Jesus med den har referert til flere gl.test. steder, ikke bare til Dan. 7, 13 og Ps. 8, 5, men sikkerlig også til Gen. 3, 15. Han ville i hvert fall ikke være menneske i betydning av urmennesket, men som et født medlem av den nåværende menneskeslekt, en etterkommer av Adam som dermed skulle overta arv og gjeld fra hele hans ætt. Arven er uttrykt i Ps. 8: som skapt i Guds billede er mennesket bestemt til herredømme over hele Guds øvrige skapning. Gjelden er det pekt på i Gen. 35: fordi mennesket er falt i Adam, derfor er Menneskens sønn bestemt til å bære og sone menneskeslektens syndeskyld. At begrepet Menneskesønnen inneslutter stedfortredertanken, har også Cullmann understreket, idet han peker på den nære forbindelse mellom dette begrep og begrepet Herrens tjener (a. skr. s. 175 ff.).

Det er da også i sammenheng med Kristi verks stedfortredende betydning Paulus karakteriserer ham som den annen Adam, idet han Rom. 5, 14 ff. fremhever dets soningsverd, og i 1 Kor. 15, 45 ff. peker på dets dødsovervinnende kraft. Men den nødvendige forutsetning for denne stedfortredelse var at den annen Adam ikke bare var et direkte fra himmelen nedsteget menneske, men at han ble født inn i Adams ætt som en menneske*sønn*.

Mot tilknytningen av dette begrep til det første menneske har man innvendt at «man ellers ikke finner noe ord av Jesus som setter hans misjon i forbindelse med Adams vesen og gjerning».[8]) Da overser man imidlertid et ord som Matt. 19, 8 f.; Mark. 10, 5 f. hvor Jesus i sitt svar på spørsmålet om ekteskapsskilsmisse fra Moseloven viser tilbake til skapelsesordningen. Det hører altså til hans oppgave å virkeliggjøre Guds opprinnelige bestemmelse og derfor å gjenopprette menneskets urstand.

I Jesu selvbetegnelse som menneskets sønn ligger det også en spenning i forhold til titelen *Davids sønn*. Ikke slik at Jesus avviste denne titel når han ble påkalt med den. Det viste seg jo best da han ved sitt inntog i Jerusalem ble hyldet som Davids sønn (sml. Matt. 21, 9 og 15 f.). Men selv brukte han aldri denne titel i sitt messianske selvvitnesbyrd. Ved siden av å kalle seg Menneskesønnen betegnet han seg derimot som *Guds sønn*.

8) *Ad. Schlatter*, Theol. des N.T.s I, 466 f.

Vi kommer dermed inn på spørsmålet om forholdet mellom disse to begreper. Som bekjent er det kristologiske spørsmål Jesus ifølge synoptikerne rettet til sine disipler, hos Matt. formet slik at han istedenfor å bruke 1. persons pronomen setter «Menneskesønnen», og mens Peters bekjennelse hos Markus og Lukas bare har predikatet Messias (ὁ Χριστός) føyes hos Matteus «den levende Guds sønn» til. Her er det da en åpenbart tilsiktet kontrast mellom menneskets sønn og Guds sønn. Man har til dels karakterisert betegnelsen Menneskesønnen som den fordringsfulleste titel Jesus vel kunne tillegge seg selv.[9]) Men klart er at Peters svar på Jesu spørsmål heller ikke etter Markus og Lukas kunne lydt: Du er Menneskesønnen! Den samme motsetning mellom dette predikat og predikatet «Guds sønn» er også uttrykt i Luk. 22, 69. 70. Etter at Jesus har bekjent seg som Menneskesønnen som fra nå av skal sitte ved Guds høyre hånd, spør alle rådsherrene: «Så er du altså Guds sønn?»

Liksom i det sist anførte ord er Jesu vitnesbyrd om seg selv som Menneskesønnen ofte forbundet med de aller høyeste predikater, men på den annen side også med de menneskelig talt aller mest ydmykende. Med rette har Cullmann, som ovenfor nevnt, gjort oppmerksom på den nære forbindelse mellom menneskesønnsbegrepet og Ebed-Jahve-begrepet. Det første er i virkeligheten spesielt et uttrykk for det som de gamle kalte Guds sønns fornedrelsesstand: Menneskesønnen har ikke det han kan helle sitt hode til, er kommet for å tjene og å gi sitt liv, derfor går han til Jerusalem for å lide og bli forkastet av sitt folks autoriteter. Ut fra dette synspunkt er alle de utsagn som taler om Menneskesønnens ringhet analytiske dommer, mens de ord som vitner om hans høyhet er syntetiske dommer eller paradokser. Imidlertid kan ikke alle utsagn om Menneskesønnen innordnes under den ene eller den annen av disse to kategorier. Hva skal man f. eks. si om et ord som Matt. 11, 19 = Luk. 7, 34 hvori Jesus understreker Menneskesønnens naturlige, ekte menneskelige levesett i motsetning til Døperens strenge asketiske? Jeg tror at man her må regne med den gamle formel «sant menneske». Og på den annen side må vi erindre, at bakgrunnen for alle ordene om Menneskesønnens vesen og virksomhet er Jesu bevissthet om hans sønneforhold til Gud. For så vidt blir hans bekjennelse for synedriet om Menneskesønnens opphøyelse til setet ved Guds høyre hånd i grunnen dog intet paradoks, og omvendt er ordene om Menneskesønnens fornedrelse i dypeste forstand nettopp paradoksale.

Riktignok må vi ikke glemme at det her ikke bare dreier seg om motsetningen mellom Gud og menneske, men også om slektskapet mel-

9) «so ungefähr die anspruchsvollste Selbstprädikation die ein Mensch im antiken Orient überhaupt in den Mund nehmen konnte.» *(E. Stauffer,* Die Theologie des N.T.s 1948, S. 88.)

lom dem. Som vi alt ovenfor har pekt på, er det i Ps. 8, 7 tale om menneskets herredømme over alle skapninger. Men likevel er og blir det selv Guds skapning og tilmed en fallen sådan. Derfor blir tonen i begrepet Menneskesønnen i forhold til begrepet Guds sønn til slutt liggende på tanken om Kristi menneskelige ringhet. Det er altså ganske naturlig at betegnelsen Menneskesønnen av urmenigheten og den gamle kirke ikke ble opptatt i deres trosbekjennelse. Og i lyset av kontrasten mellom de to predikater er det helt forståelig at kirkefedrene betraktet begrepet Menneskesønnen som uttrykk for inkarnasjonen, Guds sønns påtagelse av menneskelig natur, vel å merke ikke som et direkte fra himmelen kommende urmenneske, men som en *menneskesønn,* født av en kvinne.

Vi tror med dette å ha påvist at den gamle oversettelse av ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου, «Menneskens sønn», som gir uttrykk for sønnebegrepets selvstendige betydning, både filologisk, historisk og teologisk beholder rett, og at det derfor både er unødig og forvirrende å trekke inn den religionshistoriske forestilling om urmennesket for å forklare opphavet til og meningen med Jesu selvbetegnelse «Menneskesønnen».

„MASCULUM ET FEMINAM FECIT EOS DEUS"

Av Evald Lövestam

Enligt evangeliernas vittnesbörd gjorde Jesus ingen åtskillnad mellan man och kvinna i deras ställning inför det kommande gudsriket. Till kvinnor likaväl som till män frambar han sitt evangelium. Ibland skedde detta på ett sådant sätt, att det väckte lärjungarnas förvåning (Joh. 4:27). Jämlikheten i frälsningsavseende man och kvinna emellan i Jesu förkunnelse och övriga verksamhet kommer måhända allra mest markant till uttryck hos Lukas. Här synes den t.o.m. ha haft betydelse för stoffets komposition: vid sidan av Simeon står Hanna (2:25ff.), vid sidan av herden, som söker och finner sitt förlorade får, står kvinnan, som söker och finner sin borttappade penning (15:3ff.), vid sidan av den rättslösa änkan står publikanen, som är medveten om sin egen rättslöshet inför Gud (18:1ff.), i kap. 13:10ff. berättas om kvinnan, som botas på en sabbat, och i kap. 14:1ff. om mannen, som likaledes botas på en sabbat. Lukas berätter också, att Jesus på sina vandringar ej blott åtföljdes av de tolv lärjungarna utan även av kvinnor (8:1—3), vilka ända till slutet funnos i hans närhet (23:49, 55f.). Vid Människosonens ankomst skall det enligt evangelierna icke göras någon åtskillnad mellan man och kvinna: liksom två män då skola vara tillsammans ute på marken, varvid en skall bliva bortryckt[1]) och en skall lämnas kvar, skola då också två kvinnor mala på samma kvarn, varvid en skall bliva bortryckt och en skall lämnas kvar (Matt. 24:40f.). Och vid uppståndelsen skall icke gälla man och kvinna, utan alla skola då vara såsom änglarna (Mark. 12:25).[2])

Denna jämlikhet mellan man och kvinna i förhållande till evangeliet och frälsningen i Kristus kommer också på mångfaldiga sätt till uttryck i övriga nytestamentliga skrifter. I Apg. nämnes understundom kvinnor som de första på en plats, vilka mottogo evangeliet (t. ex. 16:12ff.). Ö. h. hade just kvinnornas positiva inställning stor betydelse för kristendo-

1) Nämligen av katastrofen; av sammanhanget att döma måste παραλαμβάνεται här förstås på detta sätt; se t. ex. A. Feuillet, Le Cantique des Cantiques /Lectio Divina 10/, 1953, s. 243f.

2) Jfr. häremot Thomasevangeliet 99:18ff., där det förutsättes att en kvinna måste göras till man för att få komma in i himmelriket: «Simon Petrus sade till dem: 'Må Maria gå bort från oss, ty kvinnor äro icke värda (det eviga) livet.' Jesus sade: 'Se, jag skall föra henne (upp till mig) för att göra henne till man, på det att hon själv (el. också hon) må bliva en levande ande, som liknar er män. Ty varje kvinna, som göres (eg. gör sig) till man, skall gå in i himmelriket.'»

mens utbredande i det romerska riket. Att kvinnan är mannens medarvinge till livets nåd (1 Petr. 3:7), ifrågasättes aldrig i Nya testamentet. Pauli ord i Gal. 3:28 sammanfattar den genomgående nytestamentliga ståndpunkten härvidlag: «Här är icke jude eller grek, här är icke träl eller fri, här är icke man och kvinna: alla ären I ett i Kristus Jesus.»[3])

I frälsningsavseende göres således icke någon åtskillnad mellan man och kvinna i Nya testamentet. Det är viktigt att fastslå detta, eftersom det i Nya testamentet just är frälsningsaspekten, som är den centrala och dominerande. Allt tal om exempelvis människans värde måste ur nytestamentlig synpunkt vara på det närmaste förknippat med frågan om frälsningen i Jesus Kristus.

Nu förekomma emellertid också uttalanden i Nya testamentet, som verkligen göra åtskillnad mellan man och kvinna. Kvinnorna förmanas att underordna sig sina män med motiveringen, att «en man är sin hustrus huvud, såsom också Kristus är församlingens huvud» (Ef. 5:22f.; jfr. Kol. 3:18, 1 Tim. 2:11ff., Tit. 2:5, 1 Petr. 3:1ff.). Kvinnan uppmanas att ha sitt huvud betäckt, när hon beder eller profeterar, något som icke gäller mannen, eftersom «han är Guds avbild och härlighet, medan kvinnan däremot är mans härlighet» (1 Kor. 11:4ff.). Kvinnan förehålles att tiga i församlingen (1 Kor. 14:34ff.); hon tillåtes icke att uppträda såsom lärare (1 Tim. 2:12).

Uttalanden av den sistnämnda arten ha ofta uppfattats så, att det beträffande synen på man och kvinna i Nya testamentet förelåge två motsatta tankelinjer, den ena representerande en «äktkristen» inställning till frågan, den andra en «judisk-reaktionär». Situationen kompliceras då därav, att bägge de som mer eller mindre oförenliga uppfattade tankelinjerna måste konstateras föreligga hos en och samme auktor, Paulus[4]). Det har gjorts olika försök att med den angivna utgångspunkten förklara Pauli hållning härvidlag. Ej sällan har svaret gått i den riktningen, att man och kvinna från det kommande gudsrikets synpunkt sett enligt Paulus äro principiellt jämställda. På det praktiska planet har detta för honom emellertid ej medfört några revolutionerande konsekvenser[5]); här accepterar han i stort sett sin samtids syn på kvinnan och hennes relation till mannen. Understundom har man pekat på parallellen mellan uppfordran till kvinnorna att underordna sig sina män och maningen till slavarna att vara sina herrar lydiga och menat, att Paulus lika litet i det ena fallet som i det andra velat säga något principiellt och allmängiltigt beträffande relationsförhållandet

3) Jfr. K. H. Rengstorf, Mann und Frau im Urchristentum /Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geistes-Wissenschaften. 12. H./, 1954, s. 9ff., där Gal. 3:28 utförligt behandlas med hänsyn till den nytestamentliga synen på man och kvinna.

4) Paulus har å ena sidan skrivit t. ex. Gal. 3:28, å den andra t. ex. 1 Kor. 11:3ff. och 14:34ff.

5) Jfr. bland många A. Oepke i Theol. Wörterbuch z. N.T. I s. 785.

mellan de berörda parterna. Liksom han utgått ifrån det faktiska förhållandet, att det i hans samtid fanns herrar och slavar, och givit de bägge kategorierna förmaningar med hänsyn härtill — utan att fördenskull yttra sig som frågan huruvida slaveriet vore riktigt eller icke — på samma sätt har han också givit man och kvinna förmaningar beträffande deras inbördes förhållande till varandra utifrån en faktisk situation, som förelåge i samtiden och som innebar, att mannen betraktades som överordnad och kvinnan som underordnad. Huruvida denna relation könen emellan vore riktig eller ej skall han då icke ha tagit ställning till. Den har blott förelegat — liksom slaveriet förelåg — och han har utgått ifrån den.

De lösningar, som framförts utefter de antydda linjerna, övertyga icke. Den antagna «inkonsekvensen» hos Paulus skulle ju i detta fall vara särskilt påfallande, så till vida som i 1 Kor. 11:8—12 en tanke klart skulle komma till uttryck i en vers (v. 10), en helt annan lika klart i den nästföljande (v. 11)[6]). Själva textarrangemanget i nyssnämnda avsnitt gör det högst osannolikt, att de bägge utsagorna utifrån Pauli egen utgångspunkt skulle representera varandra motstridande tankelinjer[7]). Att Paulus beträffande relationen man—kvinna helt enkelt skulle ha utgått från en i samtiden föreliggande situation, om vars berättigande han icke yttrat sig, motsäges av den omständigheten, att han motiverar sina utsagor om förhållandet mellan man och kvinna genom att hänvisa till skapelsen. Därmed torde det vara ofrånkomligt, att den syn Paulus i detta stycke ger uttryck åt i sina brev, av honom själv betraktats såsom allmängiltig[8]).

6) Jfr. K. Stendahl, som betraktar v. 11—12 som en «parentes i underordningsargumentet i 1 Kor. 11», vilken han anser böra förstås som «en reflex av Gal. 3:28, en glimt som inte förmår bryta igenom den ärvda och av omständigheterna i Korint förstärkta grundsynen» («Bibelsynen och kvinnan» i: Kvinnan, Samhället, Kyrkan, 1958, s. 161).

7) Enligt J. Jervell (Imago Dei /FRLANT NF 58. H./, 1960, s. 312) vill Paulus varna för falska konsekvenser av sin framställning i v. 7ff., vilken avser förhållandena mellan man och kvinna i «den gamla eonen», genom att i v. 11f. hänvisa till vad som gäller för «den nya eonen»: där — ἐν κυρίῳ — säges den till den gudomliga skapelseordningen knutna differensen mellan man och kvinna vara upphävd (a. a. s. 310). Hur stämmer emellertid denna tolkning av förhållandet ἐν κυρίῳ med t. ex. Kol. 3:18, där kvinnorna uppfordras att underordna sig sina män, «såsom tillbörligt är ἐν κυρίῳ»?

8) När det gäller att motivera en förmaning till kvinnan att underordna sig sin man, kunde det väl vara närliggande att som skriftbevis hänvisa till domsordet till kvinnan efter fallet: «Till din man skall din åtrå vara, och han skall råda över dig» (Gen. 3:16). Emellertid göres i föreliggande sammanhang aldrig en tydlig hänvisning till detta skriftställe. Pauli ord i 1 Kor. 14:34, att kvinnorna böra underordna sig «såsom lagen bjuder», fattas ej sällan som en allusion på Gen. 3:16. När nu emellertid sistnämnda skriftord aldrig åberopas på de ställen, där det ges klara och tydliga skrifthänvisningar i denna fråga, finns det föga grund att fatta det allmänna uttrycket «lagen» i 1 Kor. 14:34 på nyssnämnda sätt. Jfr. t. ex. Rengstorf, a. a. s. 23. I 1 Tim. 2:14 föreligger visserligen en direkt hänvisning till fallet som motivering för kvinnans ställning och uppgift; emellertid är det därvid ej fråga om fallets följder (som i Gen. 3:16) utan om hur synden först kom in i mänskligheten. Att det beträffande kvinnans underordning icke i Nya testamentet hänvisas till ett till synes så närliggande skriftställe som Gen. 3—16, måste förutsättas ha sina givna orsaker. De direkta hänvisningarna till skapelsen i sammanhanget peka på vilka dessa äro: Olikheten man och kvinna emellan uppfattas icke såsom hörande till fallets följder, vilka då kunde antagas vara övervunna i Kristus; den uppfattas i stället såsom grundad i skapelsen och därmed såsom ett uttryck för Skaparens vilja. Jfr. Jesu hänvisning till skapelseordningen i skilsmässoperikopen Matt. 19:3ff.:

Man och kvinna framstå som skapade för gemenskap med varandra. Detta kommer till uttryck redan i det uttryckssätt som användes, när det i Gen. 1:27 säges, att Gud skapade människan till sin avbild, «till man och kvinna skapade han dem». Grundtextens ord för «man» och «kvinna», זכר och נקבה, avse mera könskaraktären som sådan än de hänföra sig till man och kvinna i deras egenskap av mänskliga individer med tonvikt på det individuella. Så äro också de ifrågavarande orden i LXX återgivna med de neutrala formerna ἄρσεν och θῆλυ, och detsamma är fallet i Nya testamentet (t. ex. Matt. 19:4, Mark. 10:6, Gal. 3:28). Gen. 1:27 har tydligen ej uppfattats så, att Gud skapade en manlig individ och en kvinnlig individ, med huvudvikt på ordet «individ». Det kunde snarare sägas vara fråga om tvenne korrelativa komponenter, vilka komplettera och balansera varandra[9]) och till vilka människosläktet är bundet. Att människorna skapades «manligt och kvinnligt» är ett uttryck för den gudomliga ordningen i tillvaron[10]) och implicerar, att man och kvinna äro skapade för gemenskap med varandra, för att komplettera varandra och stå i ömsesidigt samspel med varandra.

I berättelsen om kvinnans skapelse i Gen. 2 framhålles, att Gud bland alla markens djur och himmelens fåglar icke åt mannen fann någon עזר כנגדו, någon hjälp[11]) som svarade emot honom[12]), någon hjälp «sådan som honom hövdes». Först kvinnan, skapad av mannen och utifrån honom, kunde för honom bli עזר כנגדו. Och berättelsen om kvinnans skapelse slutar med ett ord om hur man och kvinna, de två som en gång s.a.s. varit ett, i annan form på nytt skola förenas till organisk enhet med varandra: ... «de tu skola varda ett kött»[13]). Också här framstå således man och kvinna såsom skapade för gemenskap med varandra.

«För edra hjärtans hårdhets skull tillstadde Moses eder att skiljas från edra hustrur, men *från begynnelsen har det icke varit så*». Jesus knyter här sin undervisning om äktenskap och skilsmässa till skapelsens ordning. Det är Skaparens vilja och avsikt han förkunnar. Jfr. B. Gärtner, «Nya testamentets lära om kvinnan och ämbetet» i: Kvinnan och Ämbetet enligt Skriften och Bekännelsen, 1958, s. 90f.

9) Om den framträdande roll komponentparet manligt—kvinnligt spelar i den judiska mystiken, se t. ex. H. Sérouya, La Kabbale, ses origines, sa psychologie mystique, sa métaphysique, 1947, s. 264ff.; A. E. Waite, The Holy Kabbalah, 1960, s. 377ff.

10) Jfr. Rengstorf, a. a. s. 18, där förf. med syftning på vändingen «manligt och kvinnligt» (Gen. 1:27) påpekar «die Beschränkung ihres Vorkommens schon im Alten Testament auf ganz bestimmte Zusammenhänge, in denen auf die göttliche Herkunft der männlichen wie der weiblichen Geschlechtlichkeit geblickt und in ihrem Dasein ein wesentliches Kennzeichen der göttlichen Ordnung in der gesamten Natur gesehen wird». — Jfr. b B. B. 74b, där följande utsaga återföres på Rab (d. 247 e. Kr.): «Allt vad den Helige, välsignad vare Han, skapade i sin värld, skapade han manligt och kvinnligt».

11) Ordet ʿézær betyder «hjälp» men säger i och för sig ingenting om hjälpens natur; även Gud benämnes ju understundom ʿézær. Jfr. T. Gallus, «Non est creatus vir propter mulierem, sed mulier propter virum» i Verbum domini 22, 1942, s. 145. Arten av den hjälp det här är fråga om, anges med det efterföljande uttrycket k^{e}nægdo.

12) Jfr. t. ex. v. Rad, som med rätta kommenterar: «In dem *k^{e}nægdo* ist der Begriff des Gleichgearteten wie der der Ergänzung enthalten» (Das erste Buch Mose /ATD/, 1949, s. 66). Till *k^{e}nægæd* se ytterligere nedan.

13) Till innebörden i uttr. «ett kött» se E. Lövestam, Äktenskapet i Nya testamentet, 1950, s. 34ff.

När i Nya testamentet kvinnans ställning och funktion i gemenskapen med mannen motiveras med hänvisning till skapelsen, är det skildringen av kvinnans skapelse i Gen. 2, som närmast ställes i blickpunkten. De nytestamentliga skriftställen, som härvid i första hand komma ifråga, äro 1 Kor. 11:7ff. och 1 Tim. 2:11ff.

I 1 Kor. 11:7ff. skriver Paulus i samband med framställningen rörande kvinnans uppträdande i församlingen och ordet om att mannen är kvinnans huvud: «En man är icke pliktig att hölja sitt huvud, eftersom han är Guds avbild och härlighet; men kvinnan är mans härlighet. Ty mannen är icke av kvinnan, utan kvinnan av mannen. Icke heller skapades mannen för kvinnans skull, utan kvinnan för mannens skull.» De anförda orden höra onekligen till de mera svårtolkade i paulinerna. Emellertid är det viktigt att beakta både vad som säges och vad som icke säges i de ifrågavarande versarna.

Paulus säger, att mannen är Guds «avbild och härlighet» (v. 7). Att Paulus i sin karakteristik av mannen som «Guds avbild» alluderar på skapelseberättelsens ord, att Gud «skapade människan (האדם) till sin avbild» (Gen. 1:27), är uppenbart. Mera problematiskt ter sig i detta avseende ordet δόξα, «härlighet». Är också detta betingat av framställningen i Gen. 1:26f.? Där är ordet «avbild» kombinerat med דמות, «likhet». Den grekiska motsvarigheten till דמות är nu emellertid ὁμοίωσις eller ὁμοίωμα[14]), och man frågar sig, varför Paulus ej valt något av dessa gängse grekiska ekvivalenter till דמות, om han avsett att direkt anknyta till Gen. 1:26. Å andra sidan är i 1 Kor. 11:7 δόξα sammanställt med εἰκών på ett sätt som gör det tydligt, att det är tanken på människans skapelsegivna gudslikhet, som står i blickpunkten. Nu talas det i Gamla testamentet i själva verket icke ofta om människans gudslikhet. Förutom några ställen i Genesis torde egentligen blott Ps. 8:6ff. vara att nämna[15]). Det är då av vikt att konstatera, att på det sistnämnda stället just ordet כבוד (δόξα) kommer till användning: «Dock gjorde du honom (d.v.s. en människoson) nästen till ett gudaväsen; med ära (כבוד) och härlighet krönte du honom, du satte honom till herre över dina händers verk» o.s.v. Också i rabbinismen kombineras gudslikhet — härlighet (כבוד, δόξα) [17]). När Paulus i 1 Kor. 11:7 jämte ett ord om människans gudslikhet (εἰκών) använder uttrycket δόξα, talar all sannolikhet för att detta uttryck — måhända i direkt anknytning

14) Blott undantagsvis använder LXX andra uttryck för דמות. Förutom Jes. 13:4 (ὅμοιος), se Gen. 5:1 (κατ' εἰκόνα Θεοῦ; jfr. Gen. 1:27!), Gen. 5:3 (κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ) — de bägge sistnämnda ställena utgöra emellertid specialfall.

15) Jfr. J. J. Stamm, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament /Theol. Studien, ed. K. Barth u. M. Geiger, 54. H./, 1959, s. 5f.

17) Se Jervell, a. a. s. 100ff.

till Ps. 8:6 — åsyftar den härlighet, som hör samman med människans gudslikhet[18]).

Hur kan nu Paulus i 1 Kor. 11:7 säga speciellt om mannen, att han är Guds avbild, nær det enligt Gen. 1:27 är människan, både till manligt och kvinnligt, som skapats till Guds avbild? Tydligtvis alluderar Paulus närmast på berättelsen om kvinnans skapelse i Gen. 2. Där skildras, hur den första människan, som var man (v. 7, 18ff.), skapades. Samma ord, אדם, som därvid användes om den första ensamma människan eller mannen, brukas också i Gen. 1:27, när det där säges, att «Gud skapade människan (אדם) till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne, manligt och kvinnligt skapade han dem». Mot bakgrunden härav får det förhållandet ses, att den ensamma människan eller mannen (אדם) före kvinnans skapelse, så som denna skildras i Gen. 2:21ff., av Paulus betecknas som Guds avbild[19]). Det är emellertid att märka, att Paulus efter att ha betecknat mannen såsom Guds avbild *icke* — såsom kunde tyckas ligga nära till hands — går vidare och karakteriserar kvinnan såsom mannens avbild. Att Paulus sålunda på ett påfallande sätt undviker att beteckna kvinnan såsom mannens avbild, måste rimligen tolkas så, att kvinnan enligt Paulus icke rätteligen kan karakteriseras på detta sätt. Enligt skapelseberättelsen, som Paulus alluderar på, är kvinnan icke skapad till en andrahandskopia av mannen utan till hans kompletterande motsvarighet[20]). Hon är skapad för att stå i korrelationsförhållande till honom och med honom ingå i den organiska gemenskap, som benämnes «ett kött», en organism (Gen. 2:24; jfr. 1 Kor. 6:16). Såsom skapad av mannen, som är Guds avbild, är hon själv tillika med mannen Guds avbild. Om begreppet «avbild» sålunda tydligtvis icke befunnits tjänligt för att uttrycka Pauli syn på kvinnans förhållande till mannen, införas nu emellertid i 1 Kor. 11:7 jämte εἰκών ordet δόξα, vilket såsom ovan framhållits med största

18) Att δόξα här skulle vara synonymt med εἰκών har jag icke kunnat finna övertygande visat. En sådan tolkning motsäges också direkt av det förhållandet, att Paulus i v. 7 på ett anmärkningsvärt sätt just undviker att beteckna kvinnan som εἰκὼν ἀνδρός (jfr. Gen. 5:3!). Se nedan.

19) Jfr. hur man i rabbinska kretsar fäste avseende vid sambandet mellan olika skildringar av skapelseskeendet. I b Ket. 8a diskuteras exempelvis med hänsyn till bröllopsbenediktionerna frågan om mannens och kvinnans skapelse. Det råder därvid enighet om att man och kvinna blivit till genom *en* skapelseakt (i och med att mannen skapades och sedan kvinnan danades av honom, Gen. 2) och icke genom två skapelseakter (som slutorden i Gen. 1:27 kunde ge vid handen, såtillvida som de kunna ge intryck av att det från början skapades ett manligt och ett kvinnligt väsen). Förhållandet förklaras vara det, att Guds avsikt var att skapa två mänskliga varelser men att till sist blott en i verkligheten skapades (nämligen mannen, av vilken kvinnan sedan danades). På detta sätt kombineras Gen. 1:27 och 5:2. Se S. Daiches, Kethuboth /Soncino ed./, 1936, s. 33.

20) *k^{e}nægæd* (Gen. 2:18, 20) anger ej likhet rätt och slätt (såsom tycks förutsatt hos Jervell, a. a. s. 300) utan motsvarighet, korrelation. T. Gallus konstaterar sammanfattande om innebörden i uttrykket *k^{e}nægdó* (Gen. 2:18, 20): «Hodie ... communiter vertunt: auxilium 'correspondens illi', 'sicut sibi contrapositum'» (a. a. s. 145). Se vidare E. Lövestam, Äktenskapet i Nya testamentet, 1950, s. 41f. Jfr. Targ.: *keqiblêh*, och Aq. (som ju utmärker sig för extrem trohet mot den hebr. texten): ὡς κατέναντι αὐτοῦ (Gen. 2:18).

sannolikhet då anger den härlighet, som hör gudslikheten till. Såsom «mans härlighet» har kvinnan till skillnad från alla andra skapade varelser del i den härlighet, som är den första människan, mannen, Guds avbild, given (jfr. Gen. 2:20ff.). Men hennes härlighet betyder då också just delaktighet i den härlighet, som mannen såsom den första människan hade före kvinnans skapelse. Den skapelsegärning, skildrad i Gen. 2:18ff., genom vilken kvinnan danades, implicerar nu härvid enligt Paulus en gudomlig ordning beträffande det inbördes förhållandet man och kvinna emellan. Såsom den första människan, av vilken och utifrån vilken kvinnan danades såsom עזר כנגדו, karakteriseras mannen i relationen till kvinnan såsom huvudet (v. 3; jfr. Ef. 5:22ff., där den organiska aspekten härvidlag tydligt framhålles)[21]). «Men» — konstaterar Paulus i 1 Kor. 11:11f. — «varken är kvinnan utan mannen eller mannen utan kvinnan i Herren. Ty såsom kvinnan är av mannen, så är ock mannen genom kvinnan; men alltsammans är av Gud»[22]). I dessa ord ges uttryck åt det ömsesidiga beroendeförhållande man och kvinna emellan, vilket den skapelsegivna gemenskapsaspekten implicerar och vilket till fullo uppenbaras och realiseras «i Herren» (jfr. Matt. 19:8f.)[23]).

Framställningen i 1 Tim. 2:11ff. erinrar om 1 Kor. 11:3ff.[24]). Som motivering för att kvinnan ej må uppträda som lärare eller råda över mannen hänvisas här till att mannen skapades först. Det har ibland antagits, att bakom denna motivering skulle ligga en judisk tanke, enligt vilken det först skapade skulle vara det förnämligare i förhållande till det efteråt tillkomna. I Sifre Deut. 11:10 säges exempelvis, att det som är älskat, dyrbart, går före annat, och som exempel nämnes lagen, templet och det heliga landet. Det är emellertid ytterst vanskligt att vid tolkningen bygga på någon sådan utsaga. Den judiska litteraturen uppvisar ju också tankar, som gå i motsatt riktning. Sålunda säges i Gen. R. XIX, 4 (efter R. Jehuda bar R. Simon, 300-talet): «Allt som är skapat efter något annat, härsker över detta». Därpå motiveras denna sats genom hänvisningar till relationerna mellan de olika ska-

21) Till användningen av och innebörden i begreppet «huvud» i föreliggande sammanhang jfr. S. Bedale, «The Meaning of *kefalé* in the Pauline Epistles», The Journal of Theological Studies, New Ser., Vol. V, 1954, s. 211—215.

22) Beträffande de paulinska hänvisningarna i 1 Kor. 11 dels till människans skapelse (v. 8f.) och dels till ordningen för människors tillblivelse därefter (v. 11f.), jfr. Gen. R. XXII, 2 (49b) (yttrandet återföres på R. Akiba, d. omkr. 135 e. Kr.): «Fordom skapades Adam av jord, och Eva skapades av Adam; från den tiden och framgent /danas människan/ 'till vår avbild, till att vara oss lika': icke en man utan en kvinna och icke en kvinna utan en man, och icke de båda utan *s^{e}kinah*». I Gen. R. VIII, 9 (23a) hänföres utsagan till R. Simlai (omkr. 250).

23) Jfr. B. Gärtner, a. a., s. 20f. — Med ἐν κυρίῳ markeras väl här vad som gäller «i Herren» i kontrast till förhållandet i ett sammanhang, där den skapelsemässiga ordningen och relationen man och kvinna emellan (se v. 7ff.) betraktas och tillämpas under fallets, syndens, självviskhetens förtecken (jfr. Gen. 3:16b).

24) Olikheterna äro betydligt uppförstorade av Else Kähler, «Zur 'Unterordnung' der Frau im Neuen Testament», Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1959, s. 11.

pelsedagarnas verk, och om den sjätte dagens verk, människan, framhålles, att hon skapades efter allt för att härska över allt! Vad som säges i 1 Tim. 2:13 år att förstå utifrån skildringen av kvinnans skapelse i Gen. 2, varvid aspekten av allt att döma är densamma som när det i 1 Kor. 11 anknytes till samma skildring i liknande sammanhang. Enligt Gen. 2 fanns den första människan, האדם, där med sin ställning i skapelsen, innan kvinnan danades. Utifrån denna första människa, som var man, skapades kvinnan såsom עזר כנגדו, en skapelsegärning, som i likhet med förhållandet i 1 Kor. 11 då förutsättes implicera en gudomlig ordning beträffande gemenskapen man och kvinna emellan. Såsom den ursprungliga och första människan, utifrån vilken kvinnan sedan danades såsom en kompletterande motsvarighet, är mannen huvudet i gemenskapsförhållandet mellan man och kvinna. Det antydes ingalunda, att kvinnans skapelsegivna ställning härvid skulle vara ringare eller mindre betydelsefull än mannens, men den är en annan än mannens. Kvinnan har fått andra gåvor än han.

Hänvisningen till skapelsen åtföljes nu i föreliggande sammanhang — där det i första hand gäller förvaltandet av läran — av en hänvisning till fallet (v. 14): «Och Adam blev icke bedragen, men kvinnan blev svårt bedragen och förleddes till överträdelse.» Hur kan det här sägas, att Adam icke blev bedragen? Framställes icke Adam annorstädes t.o.m. som hövding för den innevarande onda tidsåldern (Rom. 5:12ff.)? Föreligger här en direkt motsättning mellan 1 Tim. 2:12[25]) och Rom. 5:14[26])? Lösningen på problemet är att söka i den framträdande roll den organiska gemenskapstanken spelar i Nya testamentet[27]). Såsom huvudet i den organiska enhet, den förste mannen och den första kvinnan tillsammans utgjorde[28]), står i Nya testamentet Adam med ansvaret för vad som skedde i fallet: det är genom Adam synden säges ha kommit in i världen och genom synden döden (Rom. 5.12ff.); det är i Adam alla dö (1 Kor. 15:22). I 1 Tim. 2:14 är emellertid uppmärksamheten riktad på förhållandet *inom* den första människogemenskapen vad det första människoparets relation till fallet beträffar. Där tas i beaktande den roll mannen resp. kvinnan spelade, då synden kom in i den första människogemenskapen och därmed i mänskligheten[29]). Och då konstateras: Adam var icke inkörsporten, Adam blev icke be-

25) Även på det odisputabelt paulinska stället 2 Kor. 11:3 nämnes just Eva såsom den av ormen bedragna. På detta ställe föreligger en analogi mellan Adams förhållande till Eva å ena sidan och den andre Adams (Kristi) förhållande till församlingen å den andra (jfr. Ef. 5:31f.; jfr. S. Bedale, a. a. s. 215).

26) Se t. ex. E. Kähler, a. a. s. 12.

27) Se härom mera nedan.

28) Till denna organiska enhet se Gen. 2:24; jfr. Mark. 10:8 par; 1 Kor. 6:16; Ef. 5:31.

29) Man observerar icke detta förhållande, när man mot argumentationen i 1 Tim. 2:14 framför den invändning, som med Torms ord kan uttryckas så, att «det ikke er umiddelbart forstaaeligt, hvorfor det er værre at bedrages af Satan end med Eva som Mellemled» (Paulus' Breve til Timoteus og Titus, 1932, s. 129).

dragen, men kvinnan blev svårt bedragen och förleddes till överträdelse. Hänvisningen till fallet i 1 Tim. 2:14 är således icke såsom stundom skett att tolka i den riktningen, att kvinnan härigenom skulle karakteriseras såsom stående Gud mera fjärran än mannen, e. dyl. Den är av allt att döma i stället avsedd att bringa i erinran, på vilket ödesdigert sätt kvinnan med hennes av Gud själv i skapelsen givna speciella gåvor[30]) utnyttjades av ormen, och på det viset negative tjäna som motivering för normen: διδάσκειν δὲ γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω, οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός (v. 12).

Ovan har framhållits, att man och kvinna i bibeltexterna framstå som skapade för gemenskap med varandra. Det är nu av vikt att observera, att när i Nya testamentet mannens och kvinnans olika ställning och funktion betonas, detta då sker just med hänsyn till deras inbördes gemenskap, deras ömsesidiga samverkan i äktenskap eller församling. Den gemenskap det härvid är fråga om, är en gemenskap av organisk natur[31]). Både när det gäller äktenskapet och när det gäller församlingen, framställes i Nya testamentet kroppen och lemmarna såsom uttryck för gemenskapens väsen. I den organiska gemenskapen är det det differentiella, mångfalden i enheten, som konstituerar gemenskapens rikedom. I kroppen finnas olika lemmar, var och en med sin särskilda funktion. Denna olikhet lemmarna och funktionerna emellan är konstitutiv för organismen. Utan den skulle man icke kunna tala om en levande kropp. Paulus framhåller spec. i 1 Kor. 12 med eftertryck, att just mångfalden i utrustning och uppgifter är utmärkande och nödvändig för det organiska livet. Han bekämpar den tanken, att det i gemenskapen — det gäller i 1 Kor. 12 församlingsgemenskapen — skulle råda likhet och allmängiltighet. Om hela kroppen vore öga, var funnes då hörseln? Och om den hel och hållen vore öra, var funnes då lukten? Om åter allasammans utgjorde en enda lem, var funnes då själva kroppen? Lemmarna äro många, men kroppen är en enda. För att kroppen skall kunna leva ett rikt och fullödigt liv, äro alla lemmarnas tjänster nödvändiga. Ingen är överflödig. Ingen lem kan säga till den andra: «Jag behöver dig icke» (v. 21f.), ty utan just den lemmens tjänst skulle något fattas i organismens fullödiga liv.

I sin gemenskap med varandra både i äktenskap och i församling[32])

30) Obs. den direkta anknytningen till det i v. 13 omnämnda skapelseskeendet medelst ett καί (v. 14a).

31) Till frågan om skillnaden mellan den organiska gemenskapstanken och en individualistisk sådan se H. Odeberg, «Den nutida individualismen och kyrkotanken i Nya Testamentet» i: En Bok om Kyrkan, 1942, s. 66ff.

32) Det är att märka, att den organiska gemenskapsaspekten ju ej blott gäller äktenskapet utan också församlingen. Ej blott i äktenskapet utan också i församlingen framstå man och kvinna som olika lemmar i en organism. E. Kähler tycks helt bortse från detta förhållande i sin ovannämnda framställning. Rengstorf pekar däremot i denna riktning, när han i «Mann und Frau im Urchristentum» (se ovan), där han starkt betonar familjeenheten, *oikos* (innefattande man, hustru, barn, övriga familjmedlemmar och tjänarna), nämner som en uppgift att undersöka «/die/ Frage des

ha man och kvinna enligt Nya testamentet karaktär av olikartade men likvärdiga[33]) lemmar i en och samma corpus. Ur denna aspekt måste det nytestamentliga betonandet av olikheten tillika med jämlikheten dem emellan ses. Jfr. t. ex. Gal. 3:28, det ord som kanske oftast och med rätta anföres som uttryck för könens jämlikhet på kristen mark. Konstaterandet, att i Kristus icke är jude eller grek, träl eller fri, man och kvinna, avslutas med orden: «Ty alla ären I *en* (εἷς) i Kristus Jesus». Det antydes icke, att alla skulle vara *lika* i Kristus; detta skulle strida mot den genomgående synen i Pauli brev. Däremot säges, att alla i Kristus Jesus äro εἷς, d.v.s. Kristus själv i den meningen, att de alla, var och en med sin gåva, äro lemmar i Kristi kropp[34]).

Denna mannens och kvinnans olikartade ställning och uppgift i gemenskapen framstår som ett uttryck för den gudomliga ordningen i tillvaron[35]). Denna ordning är för Gamla testamentet icke en naturens ordning, såsom för den grekiska tanken, utan en Skaparens[36]) — de ovannämnda hänvisningarna till skapelsen bära i detta stycke sitt tydliga vittnesbörd. Till den skapelsegivna ordningen äro både man och kvinna bundna. De ha bägge att gå in under denna ordning och ta på sig det ansvar, den lägger på dem i förhållande till varandra. Man och kvinna äro så genom den gudomliga ordningen på ett förpliktande sätt ömsesidigt hänvisade till varandra. Det blir på det viset i realiteten fråga om en ömsesidig underordning, såsom framgår av den i Ef. 5:21 givna tematiska överskriften[37]) över förmaningarna till de olika kategorierna i v. 22ff.: «Underordnen eder varandra i Kristi fruktan»[38]). I omedelbar anknytning till denna «rubrik» ges i vv. 22—24

Zusammenhangs zwischen Eph. 5, 22ff. und Matth. 16, 18ff. einerseits und des Zusammenhangs beider Stellen mit der Tatsache einer ausschliesslich männlichen Führung der urchristlichen Gemeinden andererseits unter Berücksichtigung der Tatsache, dass die ἐκκλησία auch als οἶκος vorgestellt wird» (a. a. s. 48 n. 105).

33) T. ex. i 1 Kor. 12 avvisar Paulus med skärpa tendenserna i Korint att anlägga värdeaspekt på de olika funktionerna i kroppen — frågan gäller där församlingen, Kristi kropp.

34) Jfr. H. Schliers kommentar: Det rör sig «um den Sachverhalt, dass alle in Christus Jesus *Einer* sind, nämlich Christus selbst. Dabei ist wohl das Doppelte gemeint: sie sind in Christus alle zusammen Einer, der Leib Christi; sie sind es freilich so, dass jeweils jeder Einzelne im Verhältnis zum Anderen Christus ist, also deutlicher: dass sie nur noch Glieder Christi sind. (Der Brief an die Galater /Meyer/, 1951, s. 130.)

35) Obs. hur det uttryck, som ofta användes om kvinnans förhållningssätt i gemenskapen, ὑποτάσσεσθαι, just rymmer föreställningen om ordningen, τάξις.

36) Jfr. Rengstorf, a. a. s. 28. Rengstorf framhåller i detta sammanhang om de s.k. hustavlorna, att ovannämnda teologiska ansats «und nicht die Christianiserung einer ausser- og vorchristlichen paränetischen Gattung ihre eigentliche Besonderheit aus/macht/» (ibid.).

37) Beträffande participkonstruktionens i v. 21 ställning i sammanhanget konstaterar Greeven med rätta: «Mit dem Vorhergehenden ist die besonders im ersten Teil (5, 22—23) breit ausgeführte Haustafel 5, 22—6,9 dadurch fest verbunden, dass sie in dem letzen Partizip von V. 21 eine thematische Überschrift erhält: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις εν φόβῳ Χριστοῦ» («Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe», Zeitschr. f. Ev. Ethik, 1957, s. 121).

38) Jfr. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther /Zahn/, s. 450, där det framhålles, att ὑποτάσσειν hos Paulus ej betyder en sådan underordning, «welche die eigene Betätigung des so Erhobenen überflüssig macht, sondern vielmehr eine einmal festgelegte göttliche Ordnung, die in beständiger Verwirklichung dadurch begriffen ist, dass jener das ihm Unterworfene sich tatsächlich unterordnet».

speciella förmaningar till de gifta kvinnorna, förmaningar, som kunna sammanfattas i imperativen ὑποτάσσεσθε, «underordnen eder». Det har med rätta betonats, att verbet ὑποτάσσεσθαι i Nya testamentet saknar varje förklenande biljud[39]). I 1 Kor. 15:28 säges om Sonen själv, att han efter att ha fått allt sig underlagt skall giva sig under (ὑποταγήσεται) den som har lagt allt under honom. Denna Kristi underordning framstår icke såsom på något sätt tvångsmässig eller förnedrande utan som ett villigt handlande på grundval av insikt i den gudomliga ordningen och enhet med Fadern i hans vilja och rådslut[40]). Det torde vara riktigt att med Else Kähler betrakta 1 Kor. 15:28 som kardinalstället i Nya testamentet, när det gäller att lära känna innebörden i verbet ὑτοτάσσεσθαι[41]). De olika förmaningarna till underordning måste betraktas i ljuset av det förhållandet, att Sonen själv — i gudomlig insikt — går in under den gudomliga ordningen, eftersom han till sin vilja är ett med Fadern[42]). — Efter förmaningen till kvinnorna i Ef. 5:22—24 ges i v. 25 en motsvarande uppfordran till männen. Den lyder: «I män, älsken edra hustrur, såsom Kristus har älskat församlingen och utgivit sig själv för henne». De första kristna känna ingen jordisk auktoritet i sig. Blott Gud är den verkliga auktoriteten. Det är i den gudomliga ordningen fördenskull aldrig fråga om olika «rättigheter» utan ständigt om olika ansvar. För mannen ställes härvid fram det högsta föredöme i offrande kärlek och självutgivande tjänst, som ö.h. finnes: Kristi offerdöd.

I Ef. 5 sammanställes nu på ett djupt och mysteriöst sätt ordningen mellan man och kvinna i äktenskapet med Kristi förhållande till församlingen[43]): den återspeglar denna gudomliga realitet och inneslutes s.a.s. tillika i den. Både man och kvinna äro i sitt förhållande till varandra i första hand bundna till Kristus. Kvinnan uppfordras att underordna sig sin man såsom hon underordnar sig Herren, d.v.s. på ett sätt som får sin prägel av hennes gemenskap med Herren. Mannen å sin sida förmanas till älska sin hustru såsom Kristus älskat församdingen, d.v.s. älska henne med Jesu Kristi kärlek. Den självuppoffrande kärlek, som uppenbarats i Kristus och skänkes i och genom honom, skall prägla och genomlysa gemenskapen mellan man och kvinna, vilken sålunda fullkomnas genom att de båda med sina olika gåvor ömsesidigt och osjälviskt och hängivet ställa sig i varandras tjänst såsom olika lemmar i en och samma kropp.

39) T. ex. Rengstorf, a. a. s. 24.

40) Jfr. E. Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen, 1960, S. 196: «die Unterordnung wird nicht befohlen, sondern (aus innerer Einsicht — so darf man ergänzen) vollzogen. Sie wird *erwartet*, weil Gott es seinem Christus zutraut dass er seinen Plan kennt und durchführt».

41) «Zur 'Unterordnung' der Frau im Neuen Testament», Zeitschr. f. Evangelische Ethik, 1959, s. 5ff.

42) Jfr. häremot vissa apokryfers skildringar av änglar, som gjort uppror mot Gud.

43) Jfr. Hos. 1—3, Jes. 54:5ff., Jer. 2:2, Hes. 16, Joh. 3:29, 2 Kor. 11:2, Upp. 19:7, o.a.

TILBAKEBLIKK PÅ DEN TYSKE KIRKEKAMP 1933–1945

Av Gottfried Hornig)*

I begynnelsen av vårt århundre hadde de kristne kirker i de europeiske land ikke bare en rettslig sikret stilling, men de kunne også forkynne det kristne budskap uforstyrret og i full frihet. Statsforfatningene kunne nok være ulike i de forskjellige land, men forholdet mellom stat og kirke var allikevel nesten overalt avgjort fredelig. Neppe noen kunne dengang ane at denne situasjonen skulle forandre seg brått og radikalt. Den tanke at det midt i Europa skulle kunne danne seg en kristendomsfiendtlig, totalitær stat, syntes fullstendig virkelighetsfjern. Men plutselig skapte den første verdenskrig et helt nytt bilde. Den undergravde den tillit folkene hadde hatt til hverandre, og førte til at det oppsto venstre- og høyreradikale partier i flere land. I Russland førte den bolsjevistiske revolusjon med seg den første organiserte kristenforfølgelse i vårt århundre og den russisk-ortodokse kirkes martyrium.

Da Hitler — etter et mislykket kupforsøk i 1923 — grep makten etter de særlig tunge år som Tyskland den gang gjennomgikk, med en katastrofe for næringslivet som førte til inflasjon og arbeidsløshet, var det til å begynne med få som så den fare som nå truet kirken. I første omgang trodde man på den nasjonalsosialistiske regjerings forsikringer om fredelige hensikter og på dens erklæring om at den hverken ville blande seg inn i den evangeliske kirkes eller i den katolske kirkes anliggender. Vatikanet inngikk allerede i juli 1933 et konkordat med Hitler[1]). Også på evangelisk side håpet man i førstningen på en god forståelse med den nye regjering, etter at Hitler i en riksdagstale den 23. mars 1933 offentlig hadde garantert kirkens rettigheter. Man må ikke glemme at den evangeliske kirke i Tyskland så lenge den hadde bestått, ennå aldri hadde vært innviklet i en alvorlig konflikt med staten.

Allerede meget snart viste det seg imidlertid at den nasjonalsosialistiske stat hadde totalitær karakter. Den ville ikke bare avgjøre de uten- og innenrikspolitiske spørsmål, men i stor utstrekning også be-

*) Oversatt fra tysk av Ivar Asheim. Jfr. også under bokmeldinger: Kyrkokampen under Hitler, se s. 120.

1) Jfr. W. Conrad, Der Kampf um die Kanzeln — Erinnerungen und Dokumente aus der Hitlerzeit, Berlin 1957, s. 33—45.

stemme hva dens borgere skulle tenke og tro. Radio og presse ble helt og fullt lagt beslag på av staten, som arbeidet for å gjøre sin raseideologi og sin livsanskuelse med dens ideer om «Volk, Blut und Boden» til den enerådende. Litteratur som var preget av en demokratisk, liberal eller pasifistisk innstilling, ble forbudt eller brent offentlig. Ved bevisst å sette likhetstegn mellom troskapen mot folk og stat og anerkjennelsen av den nasjonalsosialistiske ideologi stilte regjering og parti seg i direkte motsetning til den kristne tro og den kristne barne- og ungdomsoppdragelse.

Slik begynte den tyske kirkekamp, som varte i tolv år. Hverken den evangeliske eller den romersk-katolske kirke hadde ønsket den. Tvert om ble den påtvunget de to kirkene av det totalitære Hitler-regimet ved det nasjonalsosialistiske partis maktkrav. I desember 1933 ble de evangeliske ungdomsforbund, som til den tid hadde vært selvstendige, forbudt og innlemmet i Hitlerjugend. En måned senere fikk A. Rosenberg, en avgjort motstander av kirke og kristendom, i oppgave av staten å overvåke hele den åndelige og livssynsmessige skolering og oppdragelse av partiet og de forskjellige organisasjoner som sorterte under det.[2])

Statens inngrep i kirkens indre liv og den kristendomsfiendtlige propaganda møtte imidlertid en stadig sterkere motstand fra prester og lekmenn innen lutherske, reformerte og unerte kirker. Denne motstand hadde vel neppe kommet til å reise seg dersom det ikke allerede i tyveårene hadde begynt en teologisk nyorientering bort fra den liberale teologi og tilbake til Den hellige skrifts Kristus-vitnesbyrd, til bekjennelsesskriftene og til Luthers og Calvins reformatoriske teologi. I den skriftbundne og bekjennelsesbundne teologi lå de åndelige krefter til den kirkelige motstand. Dette førte til at en hel rekke av statens forholdsregler enten slo feil eller også utløste en reaksjon som slett ikke var tilsiktet. Da statskommissær Jäger i juni 1933 avsatte den daværende generalsuperintendent i Brandenburg, Dr. Otto Dibelius, fra hans embete, svarte denne, at han vel i lydighet mot øvrigheten ville nedlegge sin administrative virksomhet, men at en statskommissær aldri kunne løse ham fra hans prestelige og biskoppelige funksjoner. Disse ville han derfor utøve som før[3]). Også statens inngrep i ledelsen av kirkene i Bayern og Württemberg og arrestasjonen av deres biskoper, Meiser

2) På karakteristisk vis kommer A. Rosenbergs antikirkelige og antikristelige innstilling til uttrykk i hans verk «Der Mythus des 20. Jahrhunderts», som kom i tallrike opplag. Se 11. Aufl., München 1933, s. 155 ff., 218 ff., 250 ff. — Se også H.-G. Seraphim, Das politische Tagebuch Alfred Rosenbergs 1934/35 und 1939/40 (Quellensammlung zur Kulturgeschichte, Band 8), Göttingen 1956, s. 43, 50, 56, 87 f., 97, 116, 148 ff. — Fra luthersk hold skrev W. Künneth et motskrift mot det ovenfor nevnte verk av Rosenberg; jfr. W. Künneth, Antwort auf den Mythus — Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus, Berlin 1935.

3) Generalsuperintendent D. Dibelius i Berlin til Staatskommissar Jäger (27. Juni 1933). Trykt i: Kirche im Kampf — Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933—1945, hrsg. von H. Hermelink, Tübingen und Stuttgart 1950, s. 42 f.

og Wurm, viste seg å slå feil, for biskopene ga ikke etter. Kirkestyrene satte seg imot et samarbeid med rikskommissæren, og fengslingen av biskopene utløste tallrike protestytringer fra prester og lekfolk.[4])

Den nasjonalsosialistiske stat forsøkte å knekke den kirkelige motstand dels utenfra: ved lover, forordninger og organiserte tvangsforholdsregler, og dels innenfra: ved understøttelse og behendig utnyttelse av «Glaubensbewegung der Deutschen Christen», som ble stiftet i mai 1932. Med hjelp av de «tyske kristne», som mellom andre hadde Landtags-medlem Wilhelm Kube og Berlin-presten Joachim Hossenfelder til ledere, håpet man å kunne virkeliggjøre en tysk enhetsreligion som skulle være preget av den nasjonalsosialistiske ideologi. Av de «tyske kristne» ble Den hellige skrift relativert ved at man ikke lenger betraktet den som eneste regel og rettesnor for forkynnelsen. Det gamle testamente ville man ha helt fjernet fra den kristne forkynnelse fordi det var jødisk. Man krevet et ja til den ariske rase og det tyske «Volkstum» som gudgitte livsordninger og forlangte troskap mot Hitler-staten. Man gikk her ut fra den forutsetning at den historie som hadde ført Hitler til makten og gitt ham uventet utenrikspolitisk suksess, var å betrakte som en åpenbaring av Guds vilje[5]).

Både på kirkelig og på statlig hold var bestrebelser i gang for å gi de tyske evangeliske «Landeskirchen», som konfesjonelt sett hadde en nokså forskjellig struktur, en felles organisatorisk ledelse. Staten satte seg i denne forbindelse riktignok andre mål enn kirken. For staten gjaldt det å styrke dens egen og det nasjonalsosialistiske partis innflytelse innenfor den evangeliske kirke. I slutten av mai 1933 valgte et kirkeråd som var samlet i Eisenach, sammen med representanter fra de forskjellige landskirker presten Fritz von Bodelschwingh til riksbiskop. De «tyske kristne», som mislikte dette valget, satte straks i gang en heftig agitasjon mot Bodelschwingh. Ved å utnevne en egen statskommissær for kirkelige anliggender hindret den nasjonalsosialistiske stat riksbiskopen i å fungere i sitt embete. Han så seg derfor tvunget til å tre tilbake og nedla sitt embete allerede en måned etter at han var valgt.

Som etterfølger etter Bodelschwingh overtok Königsberg-presten Ludwig Müller i september 1933 embetet som riksbiskop. Müller hadde den nasjonalsosialistiske stats og den tyskkristelige bevegelses tillit, men av store deler av det evangeliske presteskap ble han derimot ikke anerkjent[6]). Hans forsøk på å vinne anerkjennelse og å gjøre den

4) Kirche im Kampf, hrsg. von H. Hermelink 1950, s. 136 ff. und 154 ff.

5) G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Band 5), Göttingen 1959, s. 15 ff.

6) Kirche im Kampf, hrsg. von H. Hermelink, S. 62. (Mistillitserklæring til riksbiskopen fra «Pfarrernotbund» på vegne av seks tusen prester. 20. desember 1933.) Se også W. Niemöller, Hitler und die evangelischen Kirchenführer, Bielefeld 1959, s. 11 ff. und 52 ff.

tyske evangeliske kirke til et lydig redskap for nasjonalsosialismen strandet. Det Lutherske råd, Martin Luther-Bund, Gustav Adolf-Verein og 118 professorer ved de evangeliske teologiske fakulteter i Tyskland krevet den 5. november 1934 i offentlige telegrammer at riksbiskopen skulle tre tilbake.[7]) Til slutt distanserte også staten, som var skuffet over de «tyske kristnes» mange nederlag, seg fra riksbiskopens person.

I vesentlig grad tilspisset ble kirkekampen i september 1933 ved statens raselovgivning og det dermed sammenhengende forsøk på også å tvinge kirkeledelsen i de evangeliske landskirker til å anerkjenne og rette seg etter den såkalte «arierparagraf». Ifølge arierparagrafen, som var en lov innført av den nasjonalsosialistiske stat, skulle det av alle personer i offentlig embete i tillegg til tysk statsborgerskap også kreves arisk avstamning. Jøder eller halvariere skulle utelukkes fra embetsstanden. Skulle denne statlige raselovgivning ha rettsgyldighet også for den evangeliske kirke, ville det bety at alle evangeliske prester av jødisk eller halvjødisk avstamning måtte avsettes fra sine embeter, og dette også når de hadde røktet embetet til menighetens fullt tilfredshet og i overensstemmelse med bekjennelsen og ordinasjonsløftet.

Det teologiske fakultet i Erlangen fikk av kirkeledelsen i den lutherske kirke i Bayern i oppdrag å avgi en uttalelse om anvendelsen av arierparagrafen. I denne uttalelsen erklærte professorene P. Althaus og W. Elert at «es in der Verbundenheit mit Christus vor Gott keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden gibt». Også i uttalelsen fra det teologiske fakultet i Marburg, som er undertegnet av professor von Soden, ble det fastslått at en gjennomføring av arierparagrafen innenfor kirken ville være i strid med den evangeliske kirkes vesen, dens åndelige tradisjon og Den hellige skrifts autoritet[8]).

Som en reaksjon på statens overgrep, det stadig voksende antall arrestasjoner og avsettelser av evangeliske prester ble i september 1933 det såkalte «Pfarrernotbund» stiftet. Ledelsen av denne frivillige organisasjon overtok Martin Niemöller, som da var prest i Berlin. Målet var å arbeide for en teologisk konsolidering av den bekjennelsestro delen av presteskapet, som var utsatt for den nasjonalsosialistiske stats forfølgelser, og å sikre de forfulgte et økonomisk eksistensminimum. Den som ville slutte seg til «Pfarrernotbund», måtte undertegne en skriftlig erklæring om at han i sin forkynnelse ville holde seg utelukkende til Den hellige skrift og de reformatoriske bekjennelsesskrifter og at han avviste en innføring av arierparagrafen[9]). Dertil forpliktet medlem-

7) Jfr. Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 67. Jahrgang, Leipzig 1934, sp. 1075 ff. og 1143 ff.

8) Kirche im Kampf, hrsg. von H. Hermelink, s. 51 f.

9) Til ordlyden i disse erklæringene jfr. G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Band 5), s. 29; Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes, hrsg. von W. Niemöller, Berlin 1958, s. 13.

mene seg til å betale et fast månedlig beløp til en felles kasse som skulle brukes til å understøtte prester som på grunn av fangenskap, avsettelse eller pengebøter med sin familie var kommet i økonomiske vanskeligheter. «Pfarrernotbund», som allerede etter kort tid hadde fått mer enn 7000 medlemmer, ble på denne måten en meget viktig faktor i den kirkelige motstand. Det fortsatte sin virksomhet helt til krigen var over, på tross av at Martin Niemöller ble satt i konsentrasjonsleir i 1937 og andre av dets ledere ble arrestert av det hemmelige statspoliti[10]).

Stor betydning for det videre forløp av kirkekampen og for den teologiske bekjempelse av de tyskkristelige vranglærer fikk den bekjennelsessynode som i slutten av mai 1934 fant sted i Barmen. På denne synoden var det samlet 140 utsendinger fra alle evangeliske landskirker i Tyskland, mellom dem biskopene Meiser og Wurm, Präses Koch, universitetsprofessorene K. Barth, R. Hermann, G. Ritter, H. Sasse, O. Schmitz og von Soden, videre prestene H. Asmussen, M. Niemöller og G. Merz. Man ville gjøre det klart for den nasjonalsosialistiske stat at den evangeliske kirke ikke ville bøye seg for statens maktkrav, men fortsatt holde fast på Skriftens vitnesbyrd.

En kirke- og teologihistorisk begivenhet ble Barmen-synoden derved at det lyktes representantene for de lutherske, reformerte og unerte kirker å formulere en felles bekjennelse. I seks teser bekjente man seg til bestemte kristne sannheter og avviste i tilsvarende fordømmelsessetninger de tyskkristelige oppfatninger.

Bekjennelsens første tese bekjenner seg til Jesus Kristus som Guds Ord, det eneste vi skal høre på, stole på og adlyde i liv og død. Forkastet blir den lære at vi ved siden av Kristus-åpenbaringen også må anerkjenne «andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung». Tese to taler om den befrielse fra de gudløse bånd i denne verden som er skjedd ved Jesus Kristus, en befrielse til fri, takknemlig tjeneste mot Guds skapninger. Den slår fast at det ikke gis noe livsområde hvor vi ikke har bruk for rettferdiggjørelsen og helliggjørelsen ved Jesus Kristus. Den tredje tesen gjelder kirkens budskap og ordning. Forkastet blir her den oppfatning at kirken skulle kunne tilpasse formen for sitt budskap og sin ordning til de skiftende ideologiske og politiske overbevisninger som er de herskende til enhver tid. Tese fire betoner at det kirkelige embete ikke innebærer krav på en herskerstilling, men ifølge Matt. 20, 25 f. er et tjenerembete. I tese fem tas stilling til et brennende problem innenfor statsetikken. Staten, heter det her, har til oppgave å sørge for rett og fred ved å true med og å bruke makt. Til denne satsen kunne man allikevel ikke begrense seg. Med tanke på den aktuelle situasjon måtte det sies klart og tydelig at den herskende nasjonalsosialistiske stat hadde en totalitær og pseudoreligiøs karakter. Kirken kunne ikke forplikte sine medlemmer til ubetinget lydighet mot en slik stat. I fordømmelsessetningen ble det derfor ettertrykkelig gjort oppmerksom på den statlige myndighets grenser, og den totale stat med dens urettmessige krav

10) Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes, s. 3—16.

ble avvist: «Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden und also auch die Bestimmung der Kirche erfüllen.» I den siste tese heter det at kirkens oppdrag består i ved preken og sakrament «die Botschaft von der freien Gnade Gottes an das ganze Volk auszurichten»[11]).

Med Barmer-synodens offentlige bekjennelse var den nødvendige klargjøring av de teologiske og kirkelige fronter skjedd. Den «Bekennende Kirche» var konsolidert og hadde, så tydelig og klart at det ikke var til å komme forbi, gitt uttrykk for sin vilje til en skrifttro forkynnelse i overensstemmelse med de reformatoriske bekjennelser. Til at kirkekampen kom inn i et roligere spor førte dette imidlertid ikke. For ledelsen av den nasjonalsosialistiske stat reagerte med enda sterkere forholdsregler mot kirken. Staten, som hadde ubegrenset kontroll over kringkastingen og så å si hele den offentlige presse, vek nå ikke tilbake for løgn, organisert hetspropaganda og åpent rettsbrudd. Tallrike prester ble avsatt fra sine embeter, fikk taleforbud eller ble utvist fra de provinser hvor de hørte hjemme. Det bekjennermot og den troskap mot personlig overbevisning som prester viste ved å motsette seg kirkefiendtlige forholdsregler og nasjonalsosialistisk terror, ble utlagt som politisk sammensvergelse. Særlig hårdt reagerte det hemmelige statspoliti når prester våget å tale om statlige overgrep eller i sine gudstjenester leste opp navnene på de geistlige som var arrestert og satt i konsentrasjonsleir, og så tok disse embetsbrødre med i forbønn.

Et nytt slag mot den bekjennende kirke fulgte i juli 1937, da stifteren av «Pfarrernotbund», Martin Niemöller, ble arrestert. Man anklaget ham for misbruk av prekestolen og for oppfordring til motstand mot den nasjonalsosialistiske stat. Først i februar 1938 begynte prosessen mot Niemöller, som vakte stor oppmerksomhet også i utlandet. Den endte med en relativt mild straff på 2000 mark i bot og syv måneders

11) Til ordlyden av den teologiske erklæring som ble formulert og vedtatt på Barmen-synoden jfr. G. Niemöller, Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, II, Text — Dokumente — Berichte (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Band 6), s. 196 — 202. — Til interpretasjonen av Barmen-erklæringen jfr. Wolf, Barmen — Kirche zwischen Versuchung und Gnade, Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 27), München 1957. Av lutherske teologer ble det allerede 1934 benektet at Barmen-erklæringens første tese var i overensstemmelse med Den hellige skrift og den lutherske bekjennelse. Således erklærte f. eks. W. Elert [Confessio Barmensis. I: Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung, 67. Jahrg. Nr. 26 (20. Juni 1934), sp. 603]: «Der Satz, dass ausser Christo keine Wahrheit als Gottes Offenbarung anzuerkennen sei, ist Verwerfung der Autorität des göttlichen Gesetzes n e b e n der des Evangeliums.» — P. Althaus, Die christliche Wahrheit, 4. Aufl., Gütersloh 1958, s. 60 ser i den første Barmen-tese et uttrykk for «die monistische Offenharungslehre Barths» og avviser den som skriftstridig og uluthersk. Med ettertrykk har Althaus (anf. skr. s. 227 f.) også protestert mot at den teologiske erklæring fra synoden i Barmen blir opptatt i prestenes ordinasjonsforpliktelse ved siden av de gamle reformatoriske bekjennelser. — I art. 2 i forfatningen for Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) fra 1948, heter det: Die Vereinigte Kirche . . . wahrt und fördert die im Kampf um das Bekenntnis geschenkte, auf der Bekenntnissynode von Barmen 1934 bezeugte Gemeinschaft. Die dort ausgesprochenen Verwerfungen bleiben in der Auslegung durch das lutherische Bekenntnis für ihr kirchliches Handeln massgebend»; jfr. Kirchliches Jahrbuch 1945—1948, Gütersloh 1950, s. 150. Å forstå den teologiske erklæring fra Barmen som en «unionistisk enhetsbekjennelse» var allikevel allerede i 1947 blitt avvist av Lutherrat; jfr. H. Brunotte, Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin 1954, s. 306.

festningsarrest, som ble ansett sonet ved varetektsarresten. Staten og partiet var imidlertid ikke tilfreds med denne dommen. Umiddelbart etter frigivelsen ble Niemöller fengslet på ny og sendt til konsentrasjonsleiren Sachsenhausen og senere til Dachau, hvor han satt som fange til krigen sluttet. Både Niemöller-saken og de organiserte jødeforfølgelser åpenbarte den nasjonalsosialistiske stats hensynsløse brutalitet. Når det passet, satte den seg uten videre ut over lov og rett.

Heller ikke den andre verdenskrig førte til noen avbrytelse i statens forfølgelse av de kristne konfesjoner. Tvert om ble kirkekampen ført videre med nye, til dels enda hårdere midler og metoder. Riktignok ble det da krigen begynte, gitt en statlig amnestiforordning, hvoretter alle løpende saker mot geistlige skulle innstilles, men den antikristelige og antikirkelige propaganda i den offisielle presse opphørte på ingen måte. Nasjonalsosialismen forfulgte fremdeles det mål lengst mulig å skjalte ut den kirkelige innflytelse på det tyske folk. Det ble gitt nye krigslover som satte strenge straffer for statsfiendtlige ytringer. Med det påskudd at det var nødvendig av hensyn til krigssituasjonen ble den kirkelige forkynnelse og publistikk pålagt enda strengere restriksjoner. Kirkekampen ble heller ikke begrenset til Tyskland. Også i de tyskokkuperte land — som f. eks. i Norge og i Holland — begynte straks en kamp mot kirken. I disse land kunne imidlertid den kirkelige motstand, som var båret av stort mot og kunne oppvise bemerkelsesverdige resultater, gå sammen med den politiske motstand mot det nasjonalsosialistiske voldsherredømme[12]).

Annerledes lå sakene an i Tyskland, der kirken måtte kjempe for å hevde seg selv og evangeliets frihet uten å kunne dra nytte av de patriotiske motiver. Den nasjonalsosialistiske presse lot ingen sjanse gå fra seg til å beskylde Den bekjennende kirkes folk for å begunstige fienden og til å mistenkeliggjøre dem som landssvikere. På tross av at den kirkelige motstand mot den nasjonalsosialistiske stat under krigen gjaldt som lands- og høyforræderi, som ble straffet med døden, tidde førende menn i Den bekjennende kirke allikevel ikke. I et skriv av 16. juli 1943, som også ble kjent i utlandet og den 29. september 1943 ble opplest på norsk i et radioprogram fra London, rettet den württembergske landsbiskop Wurm en inntrengende appell til rikskansleren og den tyske regjering om å stanse den grusomme forfølgelse og utryddelse av jødene[13]).

Den bekjennende kirke var i det tredje rikes første tid ingen politisk motstandsbevegelse. I samsvar med den kristne kirkes vesen var det ikke av politiske grunner, men av trosgrunner at den sa nei til nasjonal-

12) Vgl. H. Günther, Der norwegische Kirchenkampf während der deutschen Besatzung 1940—1945, Evangelische Theologie, 1957, Heft 7, s. 305—323; A. Fjellbu, En biskop ser tilbake, Oslo 1960.
13) Kirche im Kampf, hrsg. von H. Hermelink, s. 654 ff.

sosialismen. Men idet den gjorde dette, ble den til et sentrum for den åndelige motstand. Det ga seg derfor av seg selv at den fikk kontakt med de forskjellige grupper av den politiske motstand, som hadde satt seg som mål å styrte det nasjonalsosialistiske voldsherredømme. Av den kristne tro og av sjelesørgeriske samtaler vokste den overbevisning fram at en aktiv innsats måtte til og at man om nødvendig også måtte sette livet inn for å redde dem som var forfulgt av nasjonalsosialismen, og bevare freden.

Mellom dem som viet alle sine krefter til denne oppgave, rager særlig en skikkelse fram: Dietrich Bonhoeffer. Han var i årene 1933—1935 prest i den tyske menighet i London og ledet deretter det Predigerseminar som Den bekjennende kirke hadde opprettet i Finkenwalde (Pommern), like til det måtte stenges etter ordre fra staten. I Bonhoeffers person forente teologen og den kristne bekjenner seg med den aktive motstandskjemper. Da biskopen av Chichester, K. A. Bell, i mai 1942 reiste til Sverige, møtte han der uventet Bonhoeffer. Bonhoeffer kom som utsending for den tyske motstandsrørsle og ville orientere sin engelske venn om de planer som hadde til mål å styrte Hitler-regjeringen, og samtidig bringe på det rene om den engelske regjering kunne være villig til å oppta fredsforhandlinger med en regjering dannet av motstandsbevegelsens menn.[14])

I april 1943 ble Bonhoeffer arrestert av Gestapo, og den 9. april 1945, få dager før Hitler-regimets endelige sammenbrudd, ble han henrettet i konsentrasjonsleiren Flossenburg. Sammen med ham gikk også hans slektninger og venner fra motstandsbevegelsen i døden: hans bror Klaus Bonhoeffer, hans svogre Hans von Dohnanyi og Rüdiger Schleicher, admiral Canaris og general Oster. Til de siste ord, som Bonhoeffer talte, hører følgende sats: «Ich glaube an die Grundlagen unserer universalen christlichen Bruderschaft, die sich über alle nationalen Interessen erhebt». Disse ord, talt til en engelsk medfange, var hans avskjedshilsen til biskop Bell[15]).

Den nasjonalsosialistiske stats tolvårige kamp mot kirken er en historie om vold og terror, om menneskelige svakheter og villfarelser, om tunge samvittighetskonflikter og uutsigelig smerte. Men det er også historien om kristent bekjennermot, om urokkelig troslydighet, om offervillig nestekjærlighet, ofte med livet som innsats. Enhver som vil skildre historien om denne kampen, vil måtte yte den evangeliske og den katolske kirkes martyrer full honnør. De og de mange andre som for sin tros skyld led i fengsler og konsentrasjonsleire, har gitt oss et

14) George K. A. Bell, Bischof von Chichester, Die Kirche und die Widerstandsbewegung, Evangelische Theologie, 1957, Heft 7, s. 295.

15) George K. A. Bell, Bischof von Chichester, Die Kirche und die Widerstandsbewegung, a. a. O., s. 303.

vitnesbyrd om troens uovervinnelige kraft. Deres lidelser har blitt til en åndelig kraftkilde for kirken. Den totalitære stat kunne kirken riktignok ikke overvinne. Kirkekampen endte først med de alliertes militære seier. Mens man da i etterkrigstidens Vesttyskland uforstyrret kunne ta fatt på den kirkelige gjenreisning, ble i Østtyskland, som er 80 % evangelisk, den gjenvunne frihet kortvarig. For her satte de kommunistiske makthavere straks i gang en ny kamp mot kirken, som man ennå ikke kan se slutten på[16]).

På kirkekonferansen i Treysa i 1945 sluttet de evangeliske landskirker i Tyskland seg sammen til et forbund av bekjennelsesbestemte kirker. Kirkekampen hadde skapt en hel rekke problemer som det kirkelige og teologiske arbeid i etterkrigsårene måtte ta opp. Særlig påtrengende syntes en nyordning av forholdet mellom kirke og stat. Etter de bitre erfaringer i kirkekampen var det helt utenkelig at den tyske evangeliske kirke kunne vende tilbake til statskirkesystemet i noen som helst form. Reaksjonen mot statskirketenkningen springer fram av den overbevisning at kirken må bestemme over sin lære og sin ordning selv. Kirken er dertil blitt seg bevisst at den bærer et medansvar for utformingen av det offentlige liv. Den vet seg kallet til å utøve et vekterembete i de viktige politiske og sosiale livsspørsmål. Ikke minst fra barthiansk hold er det med ettertrykk blitt krevet at kirken sterkere enn i tidligere tider må holde fast på sin rett til å tale med i det offentlige liv. Meget snart viste det seg allikevel hvilke farer kirkens «politiske gudstjeneste» medfører. Kirkens primære oppgave, nemlig en skrifttro evangeliumsforkynnelse, kan meget lett bli trengt i bakgrunnen av den oppgave å ta stilling til de dagsaktuelle politiske spørsmål. Dessuten vil ifølge sakens natur bedømmelsen av de politiske spørsmål og alternativer ikke bli enhetlig. Således har spørsmålet om Tysklands gjenopprustning, retten til militærnektelse, holdningen til den kommunistiske regjering i Østberlin og til feltprestavtalen ført til livlige debatter og til dels også til heftige sammenstøt innenfor den evangeliske kirke i Tyskland. Uten tvil bærer den kristne et medansvar for samfunn, stat og politikk. Men når vi står overfor den fare som ligger i sammenblandingen av teologi og politikk, får allikevel den lutherske to-regimentslære ny aktualitet.

16) Kirkekampen i Østtyskland (DDR) får — liksom i de andre østeuropeiske land — sitt preg av det forhold at den kommunistiske regjering opptrer som rettmessig øvrighet, men som sådan bevisst bekjemper kirkens innflytelse og vil oppdra borgerne etter en ateistisk livsanskuelse. Selv om forfatningen garanterer religions- og samvittighetsfrihet, blir det stadig lagt hindringer i veien for den kirkelige forkynnelse, og den ateistiske livsanskuelse blir utbredt ved hjelp av alle former for propaganda og samvittighetstvang. Særlig tydelig har dette vist seg i statens skolepolitikk og ved innføringen av en kommunistisk «Jugendweihe», som skal erstatte den kirkelige konfirmasjon. — Jfr. til dette Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1950, Gütersloh 1951, s. 387 ff.; G. Jacob, Das Licht scheint in der Finsternis — Zeugnisse aus dem zweiten Kirchenkampf, Stuttgart 1954.

Den bekjennende kirkes kamp ble ikke bare utkjempet av prestestanden alene. Også menighetene tok i stor utstrekning del, idet de ofte modig gikk inn for sine fengslede og forfulgte prester. Den betydning levende og aktive menigheter har, viste seg nettopp i krigsårene og i etterkrigstiden. Da mange prester ble innkalt til militærtjeneste, falt ved frontene eller satt i krigsfangenskap, måtte ikke sjelden menigheter greie seg i årevis uten prest. En del av prestenes oppgaver kunne overlates til kvinnelige teologer («Vikarinnen»), prestekoner og «Kirchenälteste». Disse holdt prekengudstjenester, drev med konfirmantundervisning, viet seg til sjelesorg og tok seg av kirkens ungdom. Ikke minst eldsteembedet, hvis røtter rekker tilbake til reformasjonstiden, fikk på denne måte en renessanse. Man venter av de «eldste» aktivt medansvar for den kirkelige undervisning og hjelp i den sjelesørgeriske besøkstjeneste. Prestestanden nyter i offentligheten i Vesttyskland i dag større anseelse enn for tyve eller tretti år siden. Likevel hersker det nå som før en merkbar prestemangel. Bare delvis har man kunnet utfylle de huller som kirkekampen og krigen slo. Derfor blir også heretter en av de viktigste oppgaver å aktivisere menighetene og å fremme broderlig samliv med bruk av Guds ord og av sakramentet.

REDAKSJONELT

Sognepræst, dr. theol. *Svend Lerfeldt* har p.g.a. stadig flere gjøremål bedt seg fritatt for vervet som dansk medarbeider i T.T.K. I hans sted har det lykkes oss å få sognepræst *Asger Højlund,* København, til å påta seg oppgaven. Han har en tid vært prest på Færøerne og er nylig blitt soknepræst ved Kingos kirke i København. Av publikasjoner fra hans hånd kan nevnes «Det hemmelige oprør» i «Adventsbogen» 1953 (den danske kirkes årbok) samt innledningsartikkelen i boken «Men Gud greb ind —», en bok om færøysk indremisjons historie.

Det lutherske verdensforbund

En av forutsetningene for den økumeniske bevegelse er de sammenslutninger som de forskjellige kirker og samfunn allerede på forhånd hadde skapt. Av disse sammenslutninger vil særlig Det lutherske verdensforbund interessere oss norske.

Den lutherske reformasjon hadde gått inn for statskirkeprinsippet. Dermed ble den lutherske verden oppdelt i selvstendige nasjonal- eller landskirker som lite eller intet hadde med hverandre å gjøre, utover tilfeldig samtreff og samarbeid ved tyske universiteter og felles litteratur. Det er således neppe noen tilfeldighet at den lutherske del av den ikke-katolske kristenhet er blant dem som senest har laget en konfesjonell verdensorganisasjon. Det var tyske lutheranere som i Hannover 1868 hadde dannet den organisasjon som skulle utvikle seg til L.V.F. Det var *Allgemeine evangelisch-lutherische Konferenz.* Etter hånden ble også skandinaver trukket med i dette arbeid. Og i 1901 møttes Allg. ev.-luth. Konf. for første gang utenfor Tyskland, nemlig i Lund i Sverige, under betegnelsen Lutherisches Einigungswerk. På dette møtet holdt forresten Thorvald Klaveness et foredrag som vakte en viss oppsikt ved å forfekte liberalistiske synspunkter. En norsk teolog som kom tidlig med i det fellesslutherske arbeid var professor Olaf Moe. Han forteller i sine erindringer om lutherske konferanser i Rostock i 1908, hvor den statelige svenske biskop von Schéele presiderte, og fra konferansen i Uppsala i 1911, hvor blant andre Gustav Aulén og Nathan Söderblom deltok. Olaf Moe kom også til å stå for den lutherske konferansen som ble holdt i Oslo i 1925, hvor det var ca. 300 deltakere. Mange av disse hadde umiddelbart før vært med på kirkemøtet i Stockholm.

Også amerikanske lutheranere søkte sammen og dannet i 1918 *The National Lutheran Council.* Det var vel i første rekke amerikanerne som arbeidet for å skape en luthersk verdensorganisasjon. Særlig ønsket de å hjelpe sine trosfeller i det krigsherjede Europa, og et storstilet hjelpearbeid kom i gang under ledelse av The National Lutheran Council. Sammen dannet man så i Eisenach 1923 *Lutherischer Weltkonvent.* Verdenskonventet ble enig om å fastholde et felles læregrunnlag. Den hellige skrift skulle være den eneste ufeilbarlige kilde og norm for lære og liv, og man betraktet den lutherske kirkes bekjennelser, i særdeleshet den uforandrede augsburgske bekjennelse og Luthers lille katekisme, som uforfalsket utlegning av Guds ord.

På møtet i Eisenach i 1923 ble det valgt en eksekutivkomité som skulle tre sammen hvert år, mens verdensmøter skulle holdes hvert sjette år. Olaf Moe var medlem av eksekutivkomiteen inntil 1947, da han ble avløst av biskop Johannes Smemo. Det lutherske verdenskonvent fikk bare anledning til å holde to verdensmøter, nemlig i København 1929 og i Paris 1935. Krigen satte en stopper for det videre verdensomspennende arbeid mellom lutherske kristne.

Men allerede i 1947 lyktes det å komme sammen til et verdensmøte i *Lund.* Her var det samlet ca. 600 deltakere fra 42 medlemskirker i 24 land. Ikke minst amerikanerne møtte tallrikt fram. Stormøtet i Lund var også vel forberedt, blant annet ved en konferanse i Uppsala i 1946 under ledelse av erkebiskop Erling Eidem. På dette forberedende møtet vedtok man å fremme

forslag for generalforsamlingen i Lund om å omdanne konventet til et utbygget verdensforbund. Det lutherske verdensforbund (The Lutheran World Federation, Der Lutherische Weltbund), ble altså til sommeren 1947. Dets første president ble tidligere professor, biskop *Anders Nygren*, og til generalsekretær ble valgt amerikaneren dr. *S. G. Michelfelder*. Det var særlig barmhjertighetsarbeidet, flyktningehjelp og gjenoppbygging av kirker, dr. Michelfelder gikk inn for. Han døde allerede i 1951 og ble etterfulgt av en annen amerikaner, dr. *Carl E. Lund-Quist*, som fremdeles sitter i denne krevende stilling.

Den konfesjonelle forpliktelse og enhet må sies å være større innen den lutherske verden enn i de andre protestantiske kirker. Likevel ble styrkelse av luthersk-konfesjonell enhet et av de punktene som ble satt opp som formål for L.V.F. Disse var:

1. Å bære fram et felles vitnesbyrd om evangeliet i Jesus Kristus som Guds kraft til frelse.
2. Å fremme enhet i tro og bekjennelse blant verdens lutherske kirker.
3. Å utvikle videre brorskap og felles studiearbeid blant lutherske kristne.
4. Å hjelpe fram luthersk deltakelse i det økumeniske arbeid.
5. Å fremme et samlet luthersk initiativ for å løse oppgaver innen misjon og oppdragelse.
6. Å støtte lutherske grupper som trenger åndelig eller materiell hjelp.

Sitt annet verdensmøte holdt L.V.F. i *Hannover* i 1952. Ca. 1200 representanter fra 52 medlemskirker fra 25 land var samlet om temaet The Living Word in a Responsible Church. Hannovermøtet besluttet å utvide arbeidet. I årene etter siste verdenskrig hadde man måttet legge særskilt vekt på barmhjertighetsarbeid i de krigsherjede områder. Blant annet besluttet Hannovermøtet å opprette en teologisk avdeling. Som ny president for L.V.F. ble valgt den tyske biskopen dr. *Hanns Lilje*, som er en av forgrunnsfigurene i det økumeniske arbeid med ikke mindre enn 35 års erfaring fra denne arbeidsfront. Lilje er 62 år gammel.

L.V.F.'s tredje verdensmøte ble holdt i *Minneapolis* i august 1957. Antall delegater var her ikke så stort, ca. 700, men de representerte 61 medlemskirker i 32 land. Møtets motto var Kristus frigjør og forener. Som ny president ble denne gangen valgt det dynamiske overhode for The United Lutheran Church in America, dr. *Franklin Clark Fry* (f. 1900). Man hadde under Minneapolis-møtet, som ved tidligere verdensmøter, bibeltimer, andakter og stormøter, de siste i veldig regi med opptil hundre tusen tilhørere. Ellers var det særlig luthersk deltakelse i økumenisk arbeid som ble drøftet. Man vedtok å forme en rekke teser som skulle oversendes medlemskirkene til studium, ikke som noe forpliktende bekjennelsesdokument. Møtets motto var tesenes hovedtema. Det tales om 1) Den frihet vi har i Kristus. 2) Kirkens enhet i Kristus. Her understrekes nødvendigheten av å drive et «økumenisk studium av Skriftene». Og det uttales blant annet: «Det er en legitim og aktuell oppgave for våre lutherske kirker å delta i og også selv ta initiativ til et slikt økumenisk studium på det høyeste teologiske plan og i menighetene.» Den tredje tesen var om frihet til å reformere kirken. Og her ble det sagt mangt et ord til overveielse. «På den ene side fristes kirken til å forherlige seg selv og identifisere kirken i denne verden med det fullkomne Guds rike som kommer, til å forveksle sine egne ord med Guds ord, sine teologiske erklæringer om Kristus med den levende Herre selv, gjentagelsen av ærverdige bekjennelsesformler med levende bekjennelse. På den annen side fristes kirken til — for å gjøre budskapet mer antagelig — å omforme forkynnelsen av den korsfestede og opp-

standne Herre som Frelser og Konge til politiske ideologier, religiøs synkretisme, selvtilfreds og selvtilstrekkelig moralisme eller følelsesfromhet.» — — «Reformasjon betyr derfor ikke at det skapes en ny kirke, men at den sanne kirke fornyes.» — — «Ikke at man febrilsk søker etter noe nytt, men at man i bot og lydighet lar seg lede av den Ånd som skaper nytt liv.» — Den fjerde tesen taler om å være frigjort til tjenesten i verden. — 5. Frigjort og forent i håpet.

Minneapolis-møtet vedtok også en resolusjon om atomprøver og nedrustning og sluttet seg for så vidt til tidligere erklæringer av Kirkenes Verdensråd, idet man gjentok appellen fra Evanston-møtet om forbud mot alle våpen for masseødeleggelse, innbefattet atombomber og vannstoffbomber, med garantier for internasjonal inspeksjon og kontroll.

L.V.F. skal ha generalforsamling hvert 5. år, og vil altså holde sitt neste verdensmøte i 1962. Mellom generalforsamlingene ledes L.V.F. av en eksekutivkomité på 19 medlemmer og en generalsekretær med stab. I eksekutivkomiteen sitter bl. a. biskop, dr. *Fridtjov Birkeli,* som forresten også er med i andre av L.V.F.'s komiteer. Blant æresmedlemmene av eksekutivkomiteen er biskop, dr. *Johannes Smemo.*

Sitt første hovedkvarter hadde L.V.F. i en liten portnerbolig like ved hovedkvarteret for Kirkenes Verdensråd i Genève. I dag holder man til i en eldre villa i samme strøk. Hovedkvarteret er inndelt i forskjellige avdelinger eller departementer. Etter god luthersk tradisjon nevnes den *teologiske avdeling* først. Leder for denne avdelingen er Lunda-dosenten dr. *Vilmos Vajta.* Blant avdelingens oppgaver er den å arrangere internasjonale konferanser for lutherske teologer. Som eksempel kan nevnes den første internasjonale kongress for Luther-forskning som ble holdt i Aarhus i august 1956. Den samlet ca. 100 deltakere fra 10 land. Avdelingen forvalter også et stipendiefond som særlig er beregnet på yngre forskere. Utveksling av gjesteforelesere er også en del av programmet. Under arbeid er en større Luther-encyclopedi. Den må vel da tenkes å gi rom for «alt» vedrørende Luther og evangelisk-luthersk kristendom. Teologisk hjelp til lutherske minoritetskirker er også en betydningsfull oppgave. En spesiell sak man har tatt seg av er oversettelse av teologisk litteratur til f. eks. spansk.

Avdelingen for verdensmisjon er kanskje den del av L.V.F.'s virksomhet som er best kjent i Norge. Det henger sammen med den aktive misjonsinteresse i vårt land. Men det har også sitt å si at kjente nordmenn har vært og er knyttet til denne avdeling. Avdelingens første direktør var amerikaneren av norsk herkomst dr. *Fr. A. Schiotz,* senere president for vår søsterkirke i U.S.A. Hans etterfølger var senere biskop, *dr. Fridtjov Birkeli.* Den nåværende leder er nok en norskættet amerikaner, dr. *Arne Sovik* med nordmannen dr. *Sigurd Aske* som nestsjef og som leder av L.V.F.'s Afrikasender. Afrika-senderen er for øvrig et stort løft for L.V.F. og kan bli et overmåte viktig redskap i kappløpet om Afrikas sjel.

Misjonsdepartementet virker for selvstendiggjørelse av de unge kirkene, det som før ble kalt misjonsmarker. Det er verd å merke seg at den første allafrikanske konferanse kom i stand i Tanganyika i 1955 etter initiativ av dr. Birkeli fra L.V.F. En post på programmet for L.V.F. er samarbeid mellom alle lutherske misjoner innenfor et land. En del er her utrettet, f. eks. i Etiopia, hvor misjonsdepartementet har hatt en lykkelig hånd med å støtte og fremme felles skolearbeid. Ellers står luthersk eningsverk innen de unge kirker foran store oppgaver. Japan er et eksempel på dette. Her har åtte nye lutherske misjonsselskaper satt i gang arbeid et-

ter siste verdenskrig uavhengig av det lutherske arbeid som allerede fra før eksisterte i landet. Hvilket inntrykk av en splittet kristenhet må ikke Afrika og Asia få, når ikke engang lutherske minoriteter kan drive rasjonelt samarbeid i *en* kirke.

L.V.F. har også subsidiert unge lutherske kirker og gamle europeisk-lutherske misjonstiltak, særlig dem med sete i Øst-Tyskland.

Av L.V.F.'s departementer må avdelingen for *verdenstjeneste* antagelig ha den mest almene good-will. Departementets tradisjoner går tilbake til årene etter første verdenskrig. Og oppgavene er så visst ikke blitt mindre siden den gang. Lederen for dette departementet er den svenske presten *Bengt R. Hoffmann.*

L.V.F.'s verdenstjeneste er som en forvaltningssentral for de gaver som lutherske kirker stiller til disposisjon med sikte på internasjonalt hjelpearbeid. Budsjettet har i flere år ligget på omkring to millioner dollars. I de første seks årene var det særlig reisning av gudshus og andre kirkelige bygg i de krigsherjede land som krevde stor kapitalstøtte. Det største behovet var de første seks årene å finne i Tyskland. Senere er Tyskland blitt stor bidragsyter til L.V.F. I dag er det forskjellige former for flyktningehjelp, kirkelig nødhjelp, som representerer de største utgiftspostene. Programmet strekker seg selvsagt langt utenfor rammen av lutherske områder. Verdenstjenesten yter f. eks. hjelp til de enorme flyktningemasser i Jordan og Syria, i Hong Kong og i Østerrike (Ungarn). Foruten nær femten millioner kroner kan verdenstjenesten et vanlig år gi bort ikke mindre enn ca. 15 000 tonn matvarer og klær. Også lutherske minoritetskirker og diasporamenigheter mottar støtte. Både den romersk-katolske kirke og en rekke protestantiske kirker, som f. eks. Metodistkirkene, har praktisert noe lignende i mange slektledd. I det hele har man tatt sikte på å bygge opp en luthersk verdenssolidaritet. For fremtiden har en blant annet planer om å skape en felles luthersk tjeneste for lutherske emigranter og immigranter, og felles løsning av stewardship-oppgaver. Tenk om dette arbeid hadde tatt til 150 år tidligere!

L.V.F.'s pressebyrå opptrer som en egen avdeling. Det har to ledere, tyskeren dr. Johannes Lehmann og amerikaneren pastor William A. Dudde. Det viktigste organ som L.V.F. utgir er kvartalsskriftet (480 s. årlig) *Lutherische Rundschau* med engelsk utgave *Lutheran Herald.* Tyskeren dr. *Hans Bolewski* er hovedredaktør.

Hovedkvarteret i Genève har også en forretningsavdeling med en tidligere generalagent for «I. G. Farben» i det nære Østen, Roman Ritter, som leder.

En må si at L.V.F. i dag er grundig organisasjonsmessig utbygd. Hvert departement har sin kommisjon, men dessuten er det opprettet en rekke rådgivende studiekommisjoner. Vi merker oss at kommisjonen for teologi vesentlig er sammensatt av fagsystematikere, blant dem professor Regin Prenter. Den eneste ekseget i kommisjonen er professor Nils Alstrup Dahl. I kommisjonen for verdensmisjon er ingen nordmann med, mens lederen for Norsk Mellomkirkelig Institutt, pastor Henrik Hauge er sekretær i kommisjonen for verdenstjeneste og dr. C. Bonnevie Svendsen er medlem av kommisjonen for menighetsliv og stewardship. I kommisjonen for oppdragelse og undervisning er IKO's leder, lektor Bjarne Hareide formann. Det eksisterer også kommisjoner for indre misjon, for Latin-Amerika og for internasjonale anliggender, og man har en liturgisk kommisjon.

Hvert av de land hvis kirke er medlem av L.V.F. har sin nasjonalkomité. Formann for den norske nasjonalkomiteen er biskop, dr. *Johannes Smemo* og sekretær er pastor Henrik Hauge.

De øvrige medlemmer er professor N. A. Dahl, lektor Bj. Hareide, overlærer Anne-Margr. Hansen, ingeniør Agnar Nygaard, lektor Oddrun Kårstad, res. kap. Johan B. Rian, pastor C. Tidemann Strand, pastor Arthur Thorbjørnsen, professor Leiv Aalen og adjunkt Valborg Aakhus. Åtte av disse danner et forretningsutvalg.

Etter de siste statistikker regner man i dag med at det finnes tilsammen nær 75 millioner lutheranere. Av disse er vel 50 millioner tilsluttet L.V.F. Missouri Synod er ikke medlem, heller ikke et stort antall tyske lutheranere som fra gammelt av har hatt nært samarbeid med reformerte kristne. Lutherske kristne utgjør for tiden omtrent en tredjedel av den ikke-katolske kristenhet. I L.V.F. har ikke bare lutherske kristne et overmåte verdifullt felles organ for innbyrdes liv og indre vekst, men også et kontaktorgan med hele den øvrige kristenhet, et organ som gjør det mulig å gi videre noe av vår rike evangelisk-lutherske arv og å ta imot impulser fra andre lag i den ene kirke.

Adresse og litteratur:

The Lutheran World Federation, Route de Malagnou 17, Genève.

O. Hauge, Lutherans working together, New York 1951.

S. C. Michelfelder, Handbook for national committees and study committees, 2. ed. Genève 1952.

C. E. Lund-Quist, Der Lutherische Weltbund, München 1954.

Siegfried Grundmann, Der Lutherische Weltbund. Grundlagen, Herkunft, Aufbau, 1957.

Se videre Lutherische Rundschau 1950. Endelig har L.V.F. utgitt en mengde innholdsrike brosjyrer, bl. a. Der Lutherische Weltbund. Aufbau und Arbeit. Genf 1959 [88 s.].

Nils Bloch-Hoell.

Generalforsamlingen i Kirkenes Verdensråd, New Dehli 18. november—5. desember 1961

En generalforsamling i Kirkenes Verdensråd er noe av en verdensbegivenhet. Med den brede oppslutning K.V. har i dag, er det i ferd med å bli en opinionsskapende faktor av betydning. At generalforsamlingen denne gang er lagt til det fjerne Østen, er et tidenes tegn som må hilses med glede. Det er en honnør til de unge kirker at verdensmøtet legges til deres område. Måtte dette i de unge kirkene ikke bare være med å fjerne mindreverdskompleks, men først og fremst skape økt ansvarsbevissthet og innlede de unge kirkes egen misjonsæra. Kanskje kan New-Dehli-møtet også åpne øynene hos en del delegater for at det finnes unge kirker som ikke skal fjernstyres, men samarbeides med, lokalt og globalt. Man venter ikke mindre enn ca. 1500 deltagere.

Av programmet for møtet er det særlig to ting som vil interessere det norske kirkefolk. Det som først vil fange oppmerksomheten er utvilsomt spørsmålet om «sammenslutning» mellom K.V. og Det internasjonale misjonsråd. Og så er det utvidelsen av basiserklæringen for K.V. med en henvisning til Den hellige skrift. Dette siste vil hilses med glede i Norge, mens det som kjent er i høy grad delte meninger om «sammenslutningen» K.V./I.M.R.

Møtet i New Dehli er vel forberedt. En rekke komiteer, internasjonale og nasjonale, har i årevis vært i funksjon. Vi vet hvordan spørsmålet om sammenslutning K.V./I.M.R. har vært gjennomdrøftet. I denne sammenheng kan vi forresten vise til *Nils Karlström,* Mission och ekumenik. Till frågan om en integration mellom Internationella Missionsrådet og Kyrkornas Världsråd. Diakonistyrelsens förlag, Stockholm 1960 — Integrasjonssaken skal avgjøres ved det første samværet, søndag ettermiddag 19. november.

Ikke mindre vel forberedt er spørsmålet om endring av basiserklæringen. Denne saken går faktisk tilbake til et forslag fra det norske bispemøtet av november 1953. Forslaget ble fremmet for generalforsamlingen i Evanston. Det ble da nedsatt et utvalg som skulle arbeide videre med saken. Og senere har saken vært drøftet på sentralkomiteens møter både i New Haven i 1957 og på Rhodos i 1959. Men først på sentralkomitémøtet i St. Andrews i Skottland i august 1960 kom man fram til det enstemmige forslaget som skal legges fram i New Dehli. Det lyder slik: «The World Council of Churches is a fellowship of Churches which confess the Lord Jesus Christ as God and Saviour according to the Scriptures and therefore seek to fulfil together their common calling to the glory of the one God, Father, Son and Holy Spirit.»

Det er bispemøtet som utpeker delegater til generalforsamling i K.V. Det er bra slik. Offisielt oppnevnes delegatene av Kongens råd. Den norske delegasjon har denne sammensetning: Biskop, dr. theol Kaare Støylen (varamann: biskop, dr. theol. Fridtjov Birkeli), pastor Christian Tidemann Strand (res. kap. Johan Bergsveinson Rian), misjonsprest Arne Edvin Strønstad (misjonsprest Håkon Halvorsrud), direktør Gunnar Spilling (rektor Erling Smemo), cand. theol. Anne-Berit Aas (fru Ester Tveter).

Biskop, dr. Støylen vil bli en representativ leder. Han taler også godt engelsk og har noen erfaring fra økumenisk arbeid. Det er tanken at han skal foreslås valgt inn i eksekutivkomiteen. Man noterer med glede at en fremstående misjonsprest og kjenner av Indias unge kirker er blant delegatene. Også de øvrige delegater vil sikkert være fine representanter for Den norske kirke. De har uten tvil det kjennskap til økumenisk arbeid, de språkkunnskaper og den innsikt i hva ens egen kirke og de andre kirkesamfunn står for som bør være forutsetningen for at de kan løse sin oppgave rett. Noen avgjørende innvending kan det da ikke bli at bare en av de fem delegater har deltatt i økumenisk arbeid før. En gang må kunne være den første. Derimot synes jeg det må beklages at ikke lederen av Norsk Mellomkirkelig Institutt, den teolog i vårt land som sitter inne med de fleste erfaringer fra økumenisk arbeid (ved siden av biskop Smemo, som heller ikke møter), ikke er blant delegatene.

Nils Bloch-Hoell.

AKTUELT OM KIRKE OG EMBETE

Wilhelm Maurer: *Pfarrerrecht und Bekenntnis. Über die bekenntnismäßige Grundlage eines Pfarrerrechtes in der evangelisch-lutherischen Kirche. 194 sider. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1957.*

Ernst Kinder: *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses. 230 sider. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1958.*

Wilhelm Brunotte: *Das geistliche Amt bei Luther. 206 sider. Lutherisches Verlagshaus, Berlin 1959.*

Regin Prenter: *Embedets guddommelige indstiftelse og det almindelige præstedømme hos Luther. Særutgave fra Teologiska Föreningens i Uppsala förhandlingar 1951—1955 och 1956—1960, s. 79—102, opptatt i Uppsala Universitets Årsskrift 1960.*

Per Erik Persson: *Kyrkans ämbete som Kristus-representation. En kritisk analys av nyare ämbetsteologi. Studia theologica Lundensia, bd. 20. 368 sider. C. W. K. Gleerup, Lund 1961.*

Kirke- og embetsproblemet hører i dag til de mest brennende innenfor hele kristenheten, og for en del er det da kirkekampen før og under siste krig som har aktualisert spørsmålet. En særlig aktualitet har det i dag fått også i de skandinaviske land på grunn av spørsmålet om kvinnelige prester, jfr. tidligere omtale av dertil hørende litteratur (T.T.K. 4/1960, s. 243 ff.). Det skrift som der ble bebudet om dette spørsmål (jfr. s. 246), vil i vår komme ut på Forlaget Land og Kirke med bidrag av biskop *Bo Giertz*, Göteborg og professorene *Peter Brunner*, Heidelberg og *Regin Prenter*, Århus samt *Sverre Aalen* som der leverer en ny bearbeidelse av den eksegetiske side av saken. Flere av bidragene behandler eller berører kirke- og embetsproblemet, dels med og dels uten direkte forbindelse med spørsmålet om kvinnelige prester. Omvendt gjelder at enkelte av de arbeider som her skal omtales, dels direkte og dels indirekte berører dette spørsmål.

Kirke- og embetsproblemet var gjenstand for livlig debatt i forbindelse med den konfesjonelle nyvåkning omkring midten av forrige århundre og de spenninger som vekkelsene fra da av har ført med seg på luthersk område. En god orientering om den konfesjonelle debatt den gang gir *Holsten Fagerberg:* Bekenntnis, Kirche und Amt in der deutschen konfesionellen Theologie des 19. Jahrhunderts (Uppsala 1952, 330 sider), forsynt med en omfattende litteraturliste. Tilsvarende lister bringer blant de nedenfor omtalte verker det av Brunotte og det av Persson, i begge tilfelle med særlig sikte på samtidens debatt. Både den eldre og den nyere debatt refererer seg til det kirke- og embetssyn som foreligger hos Luther og/eller i den lutherske bekjennelse, og det gjelder da også de arbeider som her skal omtales.

W. Maurer, som er kirkehistoriker i Erlangen, har i sitt arbeid lagt frem et meget vektig bidrag til drøftelsen av det spørsmål som er angitt i undertitelen. Hensikten er å gjøre fullt alvor av den innsikt som kirkekampen har formidlet når det gjelder «die tragende Kraft des Pfarramtes für die rechtliche Organisation der Kirche» (s. 6, jfr. s. 51 ff.). Her møtes Maurer med sin kir-

kerettslærde kollega i Erlangen, *Hans Liermann*, jfr. Grundlagen des kirchlichen Verfassungsrechts nach lutherischer Auffassung (Luthertum H. 11, Berlin 1954), hvor det tales om at den lutherske bekjennelse, skjønt den i større utstrekning enn visse andre konfesjoner betrakter kirkeordningen som adiaforon, her forutsetter «eine tragende Säule, die von Anfang an vorhanden und letztlich doch im ius divinum verwurzelt ist», nemlig «das Amt der Kirche» (s. 6).

I et første kapitel tar Maurer for seg debatten fra forrige århundre frem til i dag og vil med utgangspunkt i kirkekampens erfaringer føre besinnelsen derfra frem til en ny forankring av kirkeordning og kirkerett i reformasjonens forståelse av Ordets tjeneste. Som *Edmund Schlink:* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften (3. utg. 1948, jfr. kap. VII) vil Maurer gjennomføre et «funksjonelt» embetsbegrep og dermed også eliminere den tradisjonelle «Gegensatz zwischen Amt und Gemeinde» (s. 58). Istedenfor den menneskelige rangordning med en geistlig stand hevet over kirkefolket, blir embetet rett forstått til Guds ords tjener i menigheten: «Die Ordnung, die hier entsteht und deren Kernpunkt das Amt bildet, gründet sich vielmehr auf das *göttliche Recht*» (s. 62). Jus divinum er evangeliet som «göttliches *Mandatswort*», og av dette følger så at «evangelisches Kirchenrecht ist die menschliche Antwort auf das göttliche Mandat» (s. 83 f.).

Det vil her føre for vidt å følge Maurer i den videre utfoldelse av dette synspunkt i bokens annet kapitel, som med utgangspunkt i Conf. Augustanas kirkeartikler analyserer den kirkerettslige gehalt som ligger innesluttet i den lutherske bekjennelse som helhet. Et kjernepunkt i det hele danner bekjennelsens forhold til jus-divinum-tanken hos Gratian og dermed oppgjøret med romersk-katolsk grunnbetraktning (jfr. s. 84 ff.). Den måten hvorpå Maurer her ut fra reformasjonens forståelse av Guds ord avgrenser seg fra en lovisk biblisisme (s. 98 ff.), er i den pågående debatt blitt tatt til inntekt for den eiendommelige antinomisme som må sies å kjennetegne visse svenske innlegg for kvinnelige prester, jfr. Ruben Josefson i «Kvinnan, samhället, kyrkan» (s. 176 f., smlgn. T.T.K. 4/1960, s. 244). Det uholdbare i dette fremgår særlig av at Maurer bestemmer forholdet mellom lov og evangelium på en måte som gjør det «unmöglich, einen Gegensatz aufzureißen zwischen Schöpfungswort und Heilswort» (s. 109, jfr. s. 99 ff.), at han m.a.o. nettopp utelukker den motsetning som man på det hold har tatt sin tilflukt til, jfr. særlig Kr. Stendahl i samme skrift (s. 156 ff., smlgn O. Valen-Sendstad i Kirke og Kultur 8/1960, s. 465 ff.).

•

E. Kinder, som er systematiker i Münster/Westfalen, vil i sitt arbeid fremlegge de «ekklesiologischen Prolegomena» som gir seg ut fra en ny besinnelse på hva evangelisk-luthersk frelsesforståelse innebærer for kirkeproblematikken (jfr. s. 13 f.). En første del fører gjennom en rekke grunnleggende bestemmelser av forholdet frem til «die Notwendigkeit einer ekklesiologischen Grundentscheidung», dvs. en grunnleggende læreavgjørelse — Kinder sier oftest «Glaubensentscheidung» — som ut fra det bibelske budskap fastslår den evangeliske forståelse av kirkens vesen til forskjell fra romersk-katolsk og andre typiske bestemmelser av saken (s. 54 ff.). Under denne synsvinkel utfolder bokens annen del forståelsen av «die Kirche in reformatorischer Sicht» (s. 57 ff.), og her gjennomfører også Kinder et «funksjonelt» kirkebegrep ut fra det bibelske evangelium som kilde og norm, men da slik at det til kirkens samfunn som «einmalige grundlegende *Erst*stiftung» (s. 78) kommer en tilsvarende innstiftelse

av det kirkelige embete som i seg selv er både funksjon og institusjon i egenskap av ministerium verbi (s. 150 ff).

Den dobbeltfront mot romersk-katolsk eller høykirkelig institusjonalisme og reformert eller lavkirkelig spiritualisme som kjennetegner konfesjonell-luthersk kirketenkning, gjør seg hos Kinder også gjeldende i tredje del hvor han behandler «Grundfragen der Gestalt der Kirche», da mer fra dogmatisk enn fra kirkerettslig synsvinkel (s. 145 ff.). I likhet med Schlink (jfr. o. a. skr. s. 325 ff.) hevder også Kinder at det kirkelige embete ikke er en funksjon av menighetens alminnelige prestedømme, for N.T. — og med det også den lutherske bekjennelse — lar begge deler fremstå som like «wesentlich und lebensnotwendig für die Ekklesia: die Betrauung *der* ganzen Ekklesia mit der weiteren Ausrichtung des kircheerhaltenden Kerygma *und* das Berufen- und Beauftragtsein Einzelner mit ihm *für* die Ekklesia, ohne daß man hier eines aus dem anderen ableiten könnte» (s. 153, jfr. s. 154 ff.). I enkeltheter kan det her være variasjoner innenfor den lutherske konsens som i dette spørsmål kan sies å være en frukt av de siste generasjoners kirkedebatt i kontinental teologi, uten at det her er mulig å forfølge saken nærmere i Kinders velfunderte og omsorgsfulle fremstilling.

•

W. Brunotte leverer et betydningsfullt bidrag til den nevnte konsens ut fra «Luther selv» og baner dermed vei til et endelig oppgjør med den uklarhet som ikke minst i dette stykke har preget moderne Luther-forskning, for ikke å tale om den tilsvarende Luther-panegyrikk. Utgangspunktet danner også her de siste hundre års debatt (Teil A, s. 10 ff.), og derpå tar forf. først for seg seks hovedskrifter til kirke- og embetsproblemet hos Luther til detaljert analyse (Teil B, s. 34 ff.), for så i en avsluttende del å ta hele Luther-materialet til spørsmålet opp til inngående systematisk drøftelse (Teil C, s. 118 ff.). Et oppgjør med andre forskere følger fremstillingen skritt for skritt, og det hele følges av en sammenfatning, hvor forf. ut fra sine resultater også hilser de nyere impulser velkommen, «die wieder zu der Erkenntnis führen, daß das geistliche Amt eine Stiftung Gottes ist und daß daneben und in Beziehung zu ihm das allgemeine Priestertum voll zur Geltung kommt» (s. 201).

Som en rød tråd gjennom hele bevisførselen går påvisningen av at Luther ganske som Melanchthon og den lutherske bekjennelse forutsetter en særskilt innstiftelse av det kirkelige embete. Den tolkning hvoretter han skal ha avledet embetet av det alminnelige prestedømme, beror etter Brunotte på en overinterpretasjon av misforståelige vendinger i bestemte tekster. Debatten om den ting innenfor Luther-forskningen er nok ikke avsluttet med dette, men den har bare underordnet betydning sammenlignet med den voksende konsens om forståelsen av kirkeartiklene i den lutherske bekjennelse. Forresten må nevnes at Brunotte også bringer et overblikk over Luthers syn på «Frauen im Amt» (s. 193 ff.) og påviser at den avgjørende grunn for avvisningen av en kvinnelig prestetjeneste for ham lå «in der göttlichen Anordnung».

•

Regin Prenter bringer i sin studie en rekke hovedbelegg fra Luther in extenso, og ytterligere belegg finnes anført i et noteapparat som også gir enkelte streif fra den aktuelle debatt. Det hele fremstår på denne måten som et meget hendig konsentrat av det materiale som Brunotte har lagt frem i langt mer fullstendig skikkelse, og det har hos Prenter om mulig fått en enda klarere og mer overbevisende tolkning. Det er her Luther-forskeren og dogmatikeren som i personalunion har belyst det foreliggende spørsmål, og det fremgår

av noen bemerkninger til innledning og avslutning at fremstillingen har hatt sin aktuelle foranledning i dagens debatt om kvinnelige prester.

Prenter tar sitt utgangspunkt i den «Übertragungstheorie» som i sin tid ble lansert i det kjente verk av *Joh. Wilh. Friedr. Höfling:* Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung (Erlangen 1853). Det har også på våre breddegrader hatt betydning for en moderat lavkirkelighet, men Höflings utvalg av Luther-sitater har dessuten i dertil egnet utplukk spilt en rolle for en lavkirkelig radikalisme. Mot Höfling påviser Prenter at Luther i virkeligheten «altid har set på prædikeembedet som en *direkte* guddommelig indstiftelse» (s. 83). Etter Luther gjelder samtidig «at embedets funktioner udøves på det almindelige præstedømmes vegne», hvorfor dette «må fungere ved kaldelsen til embedet» (s. 87).

Prenter fastslår her på samme måte som Brunotte at hos Luther er det «ikke nogen antydning af den tanke, som man i nyere tid så tidt har villet hente ud af disse tekster, at det er det almindelige præstedømme selv, som ud fra ordensprincippet udvikler det særlige prædikeembede» (s. 90). I så fall ville det ha foreligget en åpenbar selvmotsigelse hos Luther, men for å belyse den indre enhet i Luthers tankegang tar Prenter videre opp to sider av saken til nærmere drøftelse, nemlig det alminnelige prestedømmes forhold til Kristi prestedømme og forholdet mellom dets funksjoner og embetsfunksjonene. Her gjelder at Luther «skelner mellem præstedømmet som noget, vi fødes til, og embedstjenesten som noget vi gøres til» (s. 91).

Disse systematiske overveielser til Luthers embetsproblematikk kulminerer for Prenter i en original, men uten tvil meget treffende anvendelse av det lutherske *simul justus et peccator* som en siste forklaring på den innbyrdes fordeling av rollene i forholdet mellom menighet og embete: «Som syndere kommer — ordet til os gennem Guds udsendte tjenere, gennem hans ordning og befaling. Når vi ikke selv kan søge efter ordet eller genkalde os det, kommer det til os i skikkelse af en ordning, der består alene i kraft af Guds egen befaling, også når den, der forkynder ordet, er ganske uværlig til at tage det i sin mund. Men lyder ordet og modtages det i tro, bærer det altid frugt i kærlighed, sådan at kærligheden frivilligt bærer ordet ud til næsten» (s. 98 f.). For kirkens ordning betyr dette at ordets forkynnelse som spontan frukt av troen har sin plass i den private sfære, mens det samme ord som Guds ordning og innstiftelse har sin plass i det offentlige embete, og dermed kan det sies at også avgrensningen av de felles funksjoner til forskjellige områder har «sin forklaring i centrum af Luthers retfærdiggørelseslære» (s. 99).

*

P. E. Persson, som for noen år siden disputerte på en avhandling om «ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi» under hovedtitelen Sacra doctrina (Lund 1957), har i sin nye avhandling tatt et bredt anlagt oppgjør med det embetsbegrep som skal foreligge særlig i en rekke bidrag til «En bok om kyrkans ämbete», utgitt av *Hjalmar Lindroth* (Stockholm 1951) samt i et annet, mindre samleverk med bidrag også av ikke-lutherske forfattere under fellestitelen «Prästämbetet» (Karlskrona 1951). I betraktning kommer da både her og i en del annen, anført litteratur, hvoriblant visse bidrag til debatten om kvinnelige prester, særlig avhandlinger hvor embetsbæreren betraktes som Kristi representant, noe Persson finner analogt med typisk anglikansk eller anglokatolsk embetstenkning og derfor også stiller sammen med tilsvarende trekk i romersk-katolsk syn. Mens den førstnevnte type bare streifes mer innledningsvis (s. 8 og 167 ff.), blir den

sistnevnte underkastet en utførlig fremstilling og analyse i en første hoveddel (I, s. 10—166). Derpå følger en tilsvarende behandling av det svenske materiale, supplert med en sammenligning med romersk-katolsk embetstenkning (II, s. 167—245). Til dette slutter seg så en «kritisk belysning» av det hele ut fra embetstanken i den lutherske bekjennelse og hos Luther, supplert med et par kapitler om samme problem i den oldkirkelige bekjennelse og i bibeltolkningen (III, s. 246—352). At bekjennelsesskriftene her rangerer foran «Luther selv», kan vel tas som et lovende tegn på den vending mot en mer avgjort konfesjonell orientering som kan merkes innenfor en yngre generasjon i svensk systematisk teologi.

Det foreliggende arbeid fremtrer med utførlig «apparat» og bringer for så vidt en meget lærd analyse, men den har særlig adresse til svensk — virkelig eller formentlig — høykirkelighet, uten at forf. selv tar opp denne betegnelse som i svensk språkbruk bare dekker et utsnitt av den teologi han behandler (jfr. s. 168). Det betyr igjen at hele arbeidet bærer preg av en utpreget polemisk tendens av nærmest lavkirkelig karakter, noe som særlig trer frem i annen og tredje del og som da går ut på å karakterisere enhver anvendelse av representasjonstanken som katoliserende. En kritisk leser må, om han med Prenter kjenner et tredje alternativ (jfr. T.T.K. 4/1960, s. 246), bli mer og mer betenkt over den måten hvorpå forf. oppnår å skjære alt og alle over én kam. Endog Lindroths prinsipielle avstandtagen fra den egentlige høykirkelighet, slik denne fremtrer i skriftet om «Prästämbetet», avvises bare som en betydningsløs «detaljretuschering» (s. 337 f.). Men tar man så for seg det konsentrat av Lindroths egen oppfatning som finnes i hans bidrag til skriftet om «Kvinnan och prästämbetet enligt Skriften och Bekännelsen» (s. 135 ff., jfr. T.T.K. 4/1960, s. 244), da er det ikke mulig å finne noe der som går vesentlig ut over den konfesjonelle lutherdoms *via media* slik den finnes utformet hos Schlink, Kinder eller Prenter.

Ikke desto mindre blir de tre sistnevnte navn av vår forf. tatt til inntekt for et *ekstremt* funksjonelt embetsbegrep hvoretter «ämbetet» egentlig ikke er institusjon, men simpelthen bare er ord og sakrament i funksjon, likegyldig ved hvem og i hvilke former de forvaltes eller brukes (jfr. s. 278 ff. og s. 302 ff. med anmerkn.). I stadig nye vendinger opererer forf. her med et generelt *enten-eller* i forholdet mellom embetsfunksjon og embetsbærer for så vidt angår Kristi innstiftelse, med den følge at embetet berøves den karakter av gudgitt institusjon som de påberopte hjemmelsmenn nå en gang tilskriver det: «Också reformatorerna finner 'instiftelseord' i Nya Testamentet, men de gäller icke bestämda personer utan bestämda handlingar och verksamheter, som befinnes vara befallda av Kristus» (s. 307).

Også hos Maurer, som Persson ikke anfører, ville han ha kunnet finne belegg for en funksjonell embetstanke, men det er å merke at Maurer like litt som Schlink, Kinder eller Prenter m. fl. overser at den lutherske bekjennelse ganske som Luther lar bestemte embetsbærere fremstå som *ordo ecclesiasticus* (Conf. Augustana art. 14, jfr. Maurer s. 110 ff.), og at den da også tilskriver dem en embetsautoritet som i kraft av det ord de forvalter, gjelder *jure divino* (art. 28, jfr. Maurer s. 135 ff.). Istedenfor det enten-eller som Persson her oppstiller mellom embetsfunksjon og embetsstand, arbeider hans ovennevnte hjemmelsmenn i likhet med Maurer med et *både-og,* og det beror igjen på at de ganske som Lindroth (jfr. o.a.skr. s. 139 ff.) eller som *Bj. Skard* her hjemme (jfr. Contra kvinnelige prester, s. 14) regner med menighetens alminnelige prestedømme og embetets sær-

skilte kall og stand som «*doppelte Urstiftung*» (uthevet hos Kinder, s. 153).

Det virker som om Persson ut fra en bestemt polemisk situasjon, som synes å bunne i den aktuelle kirkestrid om kvinnelige prester (nevnt s. 170), er kommet i skade for å forenkle hele embetsproblematikken på en utillatelig måte og dermed også å presse likt og ulikt hos motparten inn i et antitetisk skjema som man må tilbake til forrige århundres tyske debatt for å finne maken til. Det hele minner mest om den måten hvorpå ovennevnte *Höfling* et hundreår tidligere, da ut fra en tilsvarende polemisk situasjon i forhold til samtidens nylutherske høykirkelighet, rubriserte likt og ulikt hos motparten under betegnelsen «göttliches Amtsprivilegium» o. lign. og dermed fikk betegnet enhver form for direkte embetsinnstiftelse som katoliserende (jfr. o.a. skr. s. 34 ff.). Schlink m. fl. har forlengst skiftet sol og vind mellom partene fra den gang, men derfor virker en slik fornyelse av gammel skjematenkning merkelig intetanende.

Uten å kjenne Höfling annet enn gjennom Brunottes kritikk, avviser Persson den «Vertretungsgedanke» som stammer fra Höfling, men det skjer da — mirabile dictu — så å si i samme åndedrag som han selv hevder nettopp samme tanke: «Det som 'delegeras' är icke 'ämbetet' såsom sådant utan uppgiften att *på de andras vägnar* offentligen utföra de med 'ämbetet' givna syslorna» (s. 302, uthevelse her, jfr. ibid. anm. 72, smlgn. s. 314). Det er nettopp dette også Höfling, delvis med en annen terminologi og med langt bedre tilpasning til luthersk læretradisjon, hevder for å få gjort ende på tanken om embetsstanden som «besondere göttliche Einsetzung» (o.a.skr. s. 75, jfr. s. 54 ff. og 68 ff.).

I det ene som i det annet tilfelle blir det genuint evangeliske embetsbegrep uten videre slått i hartkorn med det hierarkiske, og dermed omtolkes og bortforklares i virkeligheten *den* representasjon som nå en gang uttrykkelig nok tilskrives embetsbærerne i den lutherske bekjennelse: — *repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae* (Apol. VII, 28, jfr. 47—48). Her er det både-og uttalt som går tilbake til Luther, men som Persson om mulig enda mer konsekvent enn Höfling vil ha erstattet med et enten-eller. Dette betyr da at embetet som Kristi særskilte innstiftelse og organ (repraesentant Christi personam) og det å opptre i tjenesten på den kallende menighets vegne (propter vocationem ecclesiae) gjøres til eksklusive motsetninger: Enten hierarkisk Kristus-representasjon fra oven eller også representativ opptreden «på de andras vägnar» og derfor ingen særskilt fullmakt fra Kristus. Det ene er for luthersk grunnsyn like umulig som det annet, for begge deler opphever i prinsippet det bibelske nådemiddelembete hvoretter den representative funksjon nettopp fungerer som institusjon på linje med apostolatet, jfr. Conf. Augustana art. 28 og de der anførte skriftsteder. At apostolatet som sådant har éngangskarakter, forhindrer ikke at det dermed instituerte ministerium fortsetter som permanent formidling av Kristi egen realpresens.

I begge tilfelle, hos Persson som hos Höfling, belegges både tese og antitese stort sett med det samme ensidige utvalg av Luther-sitater og anførsler fra bekjennelsen, og det betyr da at svensk debatt her kastes tilbake til et stadium som innenfor konfesjonell lutherdom av i dag stort sett er tilbakelagt. Det forhindrer ikke at Perssons arbeid med all sin lærdom rommer skarpsindige iakttagelser og riktige synsmåter. Det gjelder fremfor alt behandlingen av romersk-katolsk problematikk som han allerede tidligere har dokumentert som sitt egentlige fagområde. Men som bidrag til en endelig oppklaring av luthersk kirke- og embetsproblematikk må arbeidet betegnes som temmelig mislykket. Leiv Aalen.

Ragnar Holte: *Beatitudo och sapientia. Augustinus och de antika filosofskolornas diskussion om människans livsmål. 381 s. + tysk smn.fatning. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag. Stockholm 1958.*

Svensk teologihistorisk forskning har til sin allerede imponerende produksjon føyet et nytt betydelig arbeid om Augustin. *Holtes* — også kvantitativt — store avhandling føyer seg til en lang rekke undersøkelser av Augustins teologi som ikke minst ved *Anders Nygrens* verk om eros og agape-motivet har aktualisert denne kirkefader i vår tids teologiske debatt. Eros-agape-skjemaet har nok preget oppfatningen av en lang rekke av kirkefedrene og kanskje også ledet enkelte ut i den fristelse altfor snart å putte kirkens menn i en av disse to skuffer. Klart er det vel i hvert fall at *Luther* sprenger skjemaet fullstendig, og nå synes det også som om det kommer til kort overfor giganten i den gamle kirke, Augustin.

For dem som i Augustin har sett etterfølgeren av Paulus og forløperen for Luther, virket Nygrens tolkning uhyre kompromitterende idet han hevder at nettopp i sin sentrale, syntese-skapende caritasteologi blir Augustin stående som en representant for det Luther rettet sitt tyngste skyts imot: syntesen mellom det bibelske åpenbaringsinnhold (representert ved agape) og den platonske tankeverden (eros). Ifølge Nygren ble det derfor for den middelalderske teologi og den katolske kirke Augustin fikk størst betydning, og Luther blir således *ikke* «augustinismens fullender, men dens overvinner».

Holte tar opp til behandling en lang rekke av de samme menn som figurerer i Nygrens arbeid, men nå under en ganske annen synsvinkel, nemlig telos-problematikken. Dermed blir unektelig disse kirkefedres teologi til dels ugjenkjennelig i forhold til f. eks. Nygrens fremstilling (et faktum som gir grunn til atskillige refleksjoner når det gjelder «skjema»- eller «nøkkelord»-teologi).

Ut fra sitt meget heldig valgte grunnbegrep *telos* bestemmer Holte sin oppgave slik: «Syftet med föreliggande undersökning är att förklara den augustinska syntesen mellan kristendom och antik filosofi utifrån Augustinus' sätt att uppfatta kristendomen som ett svar på filosofernas fråga om människans livsmål (grek. *telos*, lat. *finis bonorum)*, d. ä. frågan efter sällhet (beata vita el. beatitudo) och vishet (sapientia).»

Nygrens Augustin-tolkning har sin utvilsomme styrke ved at Augustin settes i relasjon både til de foregående og de etterfølgende epoker. Dermed blir hans fremstilling i egentlig forstand kirkelig aktuell, og skjellsettende i teologihistorien. Holte nøyer seg med å trekke opp linjene som fører frem til NB *den unge* Augustins problemstilling. Dette gjøres imidlertid meget grundig idet en ikke liten del av avhandlingen går med til å belyse telos-begrepets betydning i de viktigste filosofskolene. Holte gir også en inngående undersøkelse av de alexandrinske apologeter og lykkes i å påvise en sammenhengende læretradisjon frem til Augustin. Det iøynefallende nye ved Holtes bok blir da den overbevisende dokumentasjon av at Augustin i sin bestrebelse på å skape en syntese mellom den filosofiske telos og den kristne tro på den inkarnerte Gud, står i fortsettelsen av en hovedretning innen oldkirkens teologi. Dermed blir uten tvil Augustins originalitet betydelig svekket, skjønt det neppe kan være rett å gå så langt som med Holte å understreke at Augustin sto i så stor avhengighet av denne skoleteologi at han ikke engang var seg sin syntese-skapende oppgave bevisst.

Det kan vel vanskelig nektes at Holte har gitt et både rikere og historisk riktigere og fremfor alt mer nyansert bilde av både oldkirkens teologi og ikke minst (den unge) Augustin, enn Nygren maktet. Samtidig gir han et uhyre

interessant og inciterende innblikk i det alltid aktuelle problem: de ofte ikke helt bevisst klarlagte forutsetninger hos Kirkens menn når de presenterer kristendommens budskap i et gitt filosofisk og sosialt miljø.

Holtes avhandling synes å gjøre klart at liksom både de greske filosofskoler og apologetene la telos-begrepet til grunn for sine spekulasjoner og tolkninger, søkte også Augustin å løse sin teologiske oppgave innen denne ramme. I antikkens filosofi bestemte man nå menneskets telos som liggende i dets *eudaimonia,* tenkt i forbindelse med menneskets *daimon* som en guddommelig del av menneskets natur, og ofte identisk med dyden, hvis høyeste form jo var visdommen. Men dermed blir menneskets *telos* liggende potentielt i det selv: mennesket har i sin natur muligheten for oppnåelsen av målet. På den alexandrinske skoleteologis bakgrunn konfronterer Augustin denne telosproblematikk med kristendommens budskap, særlig da konsentrert om inkarnasjonen. Holte gjør gjeldende at både denne skoleteologi og antikkens begrepsfilosofi for Augustin var så selvinnlysende at han aldri var seg bevisst forsøket på å skape en syntese mellom to inkommensurable verdener. Tvert imot forsøkte han å formulere den kristne sannhet som svaret på det helt legitime filosofiske spørsmål om menneskets livsmål uten at han følte noen indre spenning eller søkte noe kompromiss.

Forutsetningen for dette var at filosofene ifølge Augustin til en viss grad hadde forstått *telos* rett, noe han hevder ved å vise til den «naturlige gudserkjennelse». Her bryter Augustin med Ambrosius som begrenser sin filosofiske eklektisisme til etikken. I motsetning hertil og i overensstemmelse med alexandrinerne tar Augustin med også gnosisproblematikken i sin utnyttelse av filosofien slik at han, som Holte overbevisende hevder, i sin kristendomstolkning setter *sapientia* som det sentrale begrep: fides quaerens intellectum. Denne sapientia gjør Augustin til en viss grad alminnelig tilgjengelig idet han ved sin illuminasjonsteori åpner muligheten for en notio veritatis, — hvilket jo blir det samme som en notio Dei. Dog føyer Augustin til at for at denne anede sannhet skal kunne vinnes, kreves en assensus som utelukkende er mulig ved sannhetens inkarnasjon i Kristus.

Holte viser også at Augustin gikk ut ifra det blant filosofer alminnelig anerkjente psykologiske aksiom: «vi vil alle bli salige». Det er i forbindelse med behandlingen av dette «lykkebegjær» Holte tar et skarpt oppgjør med Nygrens erostolkning. Holte mener å kunne påvise at hva man vanligvis legger i ordene «begjær», «egosentrisk» o. l. ikke dekker hverken Plotinos' eller Augustins oppfatning av eros. Men dermed avstreifes også i høy grad det eudaimonistiske i Augustins telos-formel: Deo frui, hvilket igjen får følger for frui-uti distinksjonen. Uti-kjærligheten settes inn i den ontologiske gradering av tilværelsen og i nær tilknytning til menneskets etiske forpliktelse. Sin sedelige karakter får den ved å henføres på frui-kjærligheten. Nå er Deo frui i sitt vesen kontemplasjon, men NB i intim sammenheng med aktivt dydig liv. Begge disse to får således en felles terminus i *caritas:* kontemplasjon og dyd er ulike former av samme gudskjærlighet. Konklusjonene ifølge Holte blir da at fordi det i en rett utikjærlighet innbefattes den akt at man henfører den ytre handling på Gud, vil den rette uti-kjærlighet alltid inneholde et moment av gudskjærlighet.

Også når det gjelder frui-kjærligheten, fremlegger Holte et nytt tolkningsforsøk. Han hevder at tross bestemmelsen av Gud som «summum bonum», betyr det ikke at Gud gjøres til objekt for tilfredsstillelsen av et naturlig, «nøytralt» begjær slik at frui egentlig

må bli en amor sui. Holte kan her vise til sin solide dokumentasjon av Augustins tilknytning til nyplatonismens begrepsrealisme. Summum bonum er samtidig høyeste substans og væren. Men denne væren er øverste årsak til alle ting. Gud er altså ikke bare *per se* bonum, men årsak til det bonum som finnes i all skapning. Ved skapelsen settes mennesket således i ontologisk avhengighet av Gud, og det forklarer at Gud også *for mennesket* må fremstå som det høyeste gode. P.g.a. denne ontologiske bakgrunn blir derfor all sann gudskjærlighet Deo propter seipsum frui. Kjærligheten begjærer bare hva Gud har befalt den å begjære og er derfor teosentrisk.

Beata vita som livsmål avstreifes således det vanlige preg av eudaimonisme og egosentrisitet som det gjennom Nygrens tolkning har fått, og bestemmes tvert imot som en delaktighet i Gud, som består i at mennesket tar imot og lar seg forme av guddommelig liv. Ja, Holte går så langt som å karakterisere frui primært som guddommelig aktivitet selv om det også forutsetter den sjelelige aktivitet adhaerere Deo.

Har så Holte lykkes i å «rehabilitere» Augustin? Svaret blir både ja og nei.

På en måte ja. Nygren hadde jo plasert Augustin i en for ham høyst kompromitterende tradisjonsrekke. Her har altså Holte gitt et viktig bidrag til en dypere forståelse idet det blir klart at både de eldre kirkefedre og særlig (den unge) Augustins teologi rommer atskillig mer av rikere verdier enn man kan finne ved å presse dem inn i et kanskje noe konstruert eros-skjema.

Men dernest blir svaret også et nei. Det står ikke til å nekte at Holte helt overbevisende har vist at det kristne svar (som Augustin ønsket skulle være fulltonende) på den spørsmålstilling han hentet fra nyplatonsk filosofi, ikke bare har fått sin form bestemt av spørsmålet, men også er innholdsmessig preget, ja avhengig av det. Det må dog til slutt tilføyes at hva Holte kaller den modne Augustin, senere uttrykkelig har tatt avstand fra meget av den teologiske og filosofiske arv han mer ureflektert overtok som ung. Burde det da nå ikke være på tide at granskningen for alvor gikk løs på *Retractationes* og tolket Augustin ut fra denne kritiske selvanalyse?

Sverre Henning Smebye.

William P. Wylie: *The Pattern of Love. XI + 212 s. Longmans, Green and Co. London, New York, Toronto 1958.*

Denne boken er «a discussion of the tension between the power of Romantic Love and the claims of marriage». Det er en art ny 'philosophy of Love' man stifter bekjentskap med her, — skjønt forf. selv ikke bruker denne karakteristikk. Mr. Wylie som representerer den anglikanske kirkes standpunkt, ville vel heller bli oppfattet som moralteolog. Han vil nemlig stadig orientere seg ut fra et kirkelig forankret, skriftmessig syn på mann og kvinne, kjærlighet og ekteskap, og de momenter som konstituerer samlivet. Men i selve sakspørsmålet er han ingen teologisk tradisjonalist; han ser nøkternt og realistisk på både 'sex' og 'marriage', og kjenner vel til 'the Devil's traps' i kjærlighetslivet. Men samtidig vil han gå inn for et nytt synspunkt, «a 'new look', in theological thinking». Og det som også gjør det sterkeste inntrykk her, er ikke det realistiske blikk på saken, men det motsatte: forf.s dristighet i den filosofiske tilrettelegning av den romantiske idé om kjærligheten (the Romantic love), som i vår litteratur i alminnelighet går under navn av «den store kjærlighet». Man kan nok si at forf. er sterkt spekulativ — og vel noe platoniserende — i tolkningen av *'the Romantic love'*: som en 'gjenkjennelse' (recognition) av det vesen man har drømt om,

eller det idealbilde av det annet kjønn man har søkt etter — det er en gjenkjennelse i og ved en annen person av «that which God meant Man to be» (s. 86). I den måte hvorpå forf. videre tolker dette moment, viser det seg at det ikke bare er en spekulasjon med god mening, men også gir dype innsikter i menneskenes mest forborgne reaksjoner overfor hverandre i kjærlighetslivet og i ekteskapelig samliv. — Liksom Dante aldri kunne glemme sin visjon av den elskede Beatrice, slik følger den første store elskovsopplevelse mange mennesker gjennom livet. Og det problem som her lett oppstår, er hvordan denne 'Romantic love' kan gå inn i og bli en stadig inspirerende faktor i ekteskapets pliktbundne samliv. Her har kirken gjennom mangfoldige århundrer forsømt å legge spørsmålene til rette; kirken har vesentlig betraktet «the whole business of marriage» ut fra «the legal aspect»: «when Mother Kirk talks of sex she can talk only of marriage, and when she talks of marriage she can talk only as a lawyer» (s. 21). Mr. Wylie's intensjon er nå å vekke kirkens folk og leserne i sin alm. til besinnelse på de problemer som ligger her. Og det er overraskende å se hvilke sammenhenger i menneskelivet forf. kan peke på ut fra sin posisjon: både når det gjelder vanskeligheter i 'the grand experiment' som ekteskapet er, og når den situasjon kan inntreffe at — «jeg er blitt glad i en annen» (jfr. Sigurd Hoels roman). Dette skremmende forhold at samme visjon plutselig gjentar seg i en annens ansikt og skikkelse, kan også forklares ut fra forf.s gjenkjennelses-teori: det som dukker opp her, er «a 'variant' of the species» som man har drømt om, en ny variant, som nå blir «an acceptable variant» — og til sist, hvis prosessen går videre, blir «the *accepted* variant» (s. 167). — I disse korte antydninger synes ideen kanskje mer ekstremt spekulativ enn den egentlig er. Mitt inntrykk er at det ligger dyp visdom i denne 'philosophy of Love'. De enkelte aspekter har Mr. Wylie også belyst ut fra slående allusjoner i engelsk diktning (særlig hos forfatteren Charles Williams). Og det må vel sies at det har lykkes Mr. William Wylie å vise at 'religious experience and romantic love' alltid løper side om side og utfyller og belyser hinannen gjensidig. «The truth is that neither can be really understood without the other. And yet Mother Kirk has tried so desperately hard to keep them apart» (s. 115).

Det er også en appell i Mr. Wylie's begeistring over å ha funnet kjærlighetens mønster, dens urbilde og utgangspunkt: «... For there is a path to be followed, a long and sometimes stony one; there is a pattern to be grasped and understood. It is for all of us as it was for the young Dante when he was told to 'look well' into the eyes of Beatrice. He saw the glory and,... he was blinded by the light. But as he watched, a pattern began to appear, a complicated tracery joining God and man, heaven and earth, the lover and the beloved — and love» (s. 93).

John Nome.

Todesstrafe? Theologische und juristische Argumente. Heft 24 der Schriftenreihe «Kirche im Volk». 88 s. Kreuz-Verlag. Stuttgart 1960.

«Pro et contra dødsstraffen» er igjen blitt et aktuelt diskusjonstema i Tyskland. Boken om dette emne er forfattet av to jurister (Oberstaatsanwalt Dr. Martin Dorfmüller, professor Dr. Reinhart Maurach), to teologer (professor D. Dr. Walter Künneth, professor D. Ernst Wolf) og pastor Karl Krämer har skrevet forordet.

En merker i alle de fire hovedinnleggene trangen etter å reservere seg overfor nazitidens vulgære jus og overfor det misbruk av dødsstraffen som da gjorde seg gjeldende i stor stil. Videre

kan en heller ikke unngå å legge merke til det dype alvor og den saklige tyngde som preger samtlige innlegg.

Juristene er naturlig nok opptatt med dødsstraffens profylaktiske virkning. Vil dødsstraffen ved sitt alvor hevde seg som et effektivt middel i kamp mot forbryterondet? Enkelte forbryterspirer vil den muligens holde i sjakk, men det hevdes også at de fleste forbrytelser utføres under så ukontrollerbare sinnsstemninger at forbryteren ikke makter å vurdere konsekvensene av sin gjerning. Dødsstraffen har derfor ikke den tiltenkte virkning og bør følgelig forkastes. Fra motsatt hold imøtegår en dette resonnement med følgende logikk: Dødsstraffens eventuelle manglende evne til å holde forbryterne under kontroll, kan ikke anvendes mot dødsstraffen. Følgene av en slik tankegang ville jo bli at en måtte oppgi alle andre straffemidler også.

Et forsøk på å bestemme dødsstraffen mer humant ved å tolke den som statens foregripelse av den død som ethvert menneske (forbryterne medregnet) går i møte, avvises ved å vise til at morderen jo kunne tolke sin aksjon overfor den drepte på samme måte.

Dr. M. Dorfmüller hevder energisk at dødsstraffen befrir samfunnet for mennesker som selv har satt seg utenfor samfunnets lover. Disse mennesker er vanligvis så asosiale at de er en latent fare for sine medmennesker (det nevnes en rekke eksempler). Mot Dorfmüller hevder professor Maurach at i dette tilfelle (når dødsstraffen anvendes) garderer staten seg ikke bare 100 prosent, men 110 prosent. Staten arbeider her for effektivt. Det er menneskelig å feile også i disse ting, men denne feil kan ikke rettes på når den blir oppdaget. En feil her, et justismord, går ut over uskyldig liv.

Teologene ser saken under et mer bibelsk aspekt. Professor Künneth vil ikke begrunne dødsstraffen i en rasjonalistisk vurdering pro et contra, eller i noe enkelt bibelsted. Han henviser derimot til Guds ordning, hans oppholdelse av livet. Å ta liv er krenkelse av gudsbildet, av Gud. Künneth slår kraftig til lyd for dette metafysiske motiv for straffen og mener at mye av polemikken mot dødsstraffen har sin grunn i sviktende etisk alvor.

Professor Wolf gjennomgår kort både det teologihistoriske og det eksegetiske materiale.

Det blir klargjort at det 5. bud i G.T. har sin begrensning ved dødsstraffen som i G.T. er nevnt flere ganger. Men disse bud i G.T., hevder Wolf, er bare absolutt bindende for det jødiske teokrati. I N. T. er det i første rekke ordene om øvrigheten som kommer på tale. Er den moderne stat ifølge Rom. 13 forpliktet på å praktisere dødsstraff? Hovedstedet, Rom. 13, 4, taler ikke om rettersverdet, mener Wolf, men om kortsverdet (machaira) som symbol på retten. Professor Wolf konkluderer med at Bibelen hverken forbyr eller påbyr oss dødsstraffen.

Boken er vel verd et studium for dem som arbeider med problemer innen statsetikken. Bakerst i boken finner vi en rekke bidrag til diskusjonen som fulgte etter at de fire innlegg var holdt som foredrag.

Håkon Fred. Breen.

Breve fra F. C. Krarup til Lyder Brun. Udgivet af P. G. Lindhardt. 209 s. G. E. C. Gads Forlag. København 1960.

«Den navnkundige, frisindede Teolog, Dr. theol. F. C. Krarup giver i denne Bog Resultatet af sit Livs Overvejelser om det religiøse Grundspørgsmaal, og han holder hele Tiden Læserens Opmærksomhed fangen»; — denne introduksjon av Krarup som forlaget anvendte om et av hans siste skrifter (Kampen om Kristendommen, 1922), kunne også med en liten omredigering brukes om denne brevsamling, som nå

foreligger i en utmerket utgave ved professor Lindhardt. Temaet er her ikke «det religiøse Grundspørgsmaal», men de teologiske motsetninger og kirkelige brytninger i første fjerdedel av dette århundre. Brevene, som finnes i Håndskriftsamlingen i Oslo U.B., er fra årene 1905 til 1931; de er et smukt uttrykk for forf.s langvarige vennskap med den 18 år yngre professor Lyder Brun. I åndelig henseende synes ikke avstanden mellom dem å ha vært så stor; de var begge i teologisk henseende avgjørende bestemt av den moderne retning som brøt igjennom de gamle konfesjonelle sperringer også i nordisk teologi omkring århundreskiftet.

I dr. Krarups øvrige skrifter møter vi ham som den klart profilerte teologiske tenker som tok sitt utgangspunkt i «den ægte Kantianisme» og ville føre «den ældre Ritschlske linje» videre (jfr. Breve, s. 62). Krarup var uten tvil den betydeligste representant for «den moderne teologi» i dansk kirkelig miljø. Hans hovedverk og beste prestasjon er hans «Religionsfilosofi» (1905); betydelig svakere er hans mer direkte teologiske forsøk: en troslære (Livsforstaaelse, 1915) og en etikk (Livsførelse, 1918). I sin interessante erindringsbok «Fra Romantisme til Realisme» (1930) har han gitt en fremstilling av sin teologiske utviklingsgang og tegnet den tidshistoriske bakgrunn for sitt standpunkt. Særlig denne siste bok vil være egnet som utfyllende kommentar til mange vurderinger i brevene til Lyder Brun.

I denne brevsamling lærer vi Krarups personlighet nærmere å kjenne: som han tenkte, følte og reagerte overfor tidens fenomener — og hans forhold til andre fremstående personer i dansk og norsk kirkeliv. Brevvekslingen begynner i den tiden da professorsaken satte gemyttene i bevegelse. Krarup ble nemlig engasjert som sakkyndig i den annen professorkonkurranse; han følte seg uten vaklen solidarisk med det liberale flertall i det teologiske fakultet. Og da Ording ble utnevnt, sendte han telegram til Lyder Brun: «Til lykke med rettens sejr.» Seiersstemningen var stor i den nærmest følgende tid: I juni 1906 skrev K. at han nå har inntrykk av at «Ortodoksien i det hele er på retour»; og i desember samme år: «Odland glider som en skygge ud af debatten». — Krarup ble stadig holdt underrettet om situasjonens utvikling i Norge; først og fremst ved brevene fra sin venn Lyder Brun, dernest også — mer tilfeldig — ved rapporter fra andre, som f. eks. «den lille Jensen» (ɔ: E. Berggrav-Jensen), og ved besøk av Gleditsch og fremstående liberale trosfeller som valfartet til Sorøs blide egn hvor Krarup var sogneprest.

Når Lyder Bruns brev til Krarup blir utgitt, vil vi få det hele og mer fullstendige bilde av hvordan disse to moderne fremskrittsteologer bedømte den kirkelige situasjon i Norge og delvis også i Danmark i de første tre decennier av vårt århundre. Men allerede Krarups brevsamling gir et meget godt innblikk i tenkesett og vurderinger hos Krarup og den krets han hadde omgang med. Og Lyder Bruns standpunkt gjenspeiles også stadig i Krarups brev. Deres synspunkter faller på det nærmeste sammen — inntil ca. midten av tyveårene. Men da Lyder Brun nå begynte å lytte etter de nye «teosentriske» toner i europeisk teologi, kunne ikke Krarup følge med; han forble den gamle overbeviste liberaler for hvem «det jammerlig produkt som hedder Barthianisme» bare kunne vekke hans oppriktige forakt. Det samme gjaldt en retning som «Tidehverv», hvis program (i 1928) var: Vi kan intet, vi ved intet, og vi tror intet! «Det er jo ganske umuligt for os tænkende mennesker at finde nogensomhelst mening i det forrykte sprog, som disse unge mennesker fører.»

For øvrig slår det en at Krarup synes temmelig uselvstendig i sin vurdering av norske teologer: Han ser dem ve-

sentlig bare med Lyder Bruns øyne, og synes å slutte seg helt til hans vurdering. Og de danske teologer presenteres i den jargon som var vanlig i den krets av liberale sympatisører som han selv tilhørte. Og her mangler det ikke på raffinert sprogbruk. Således benevnes en dansk teologisk venn av det norske Menighetsfakultet som «den lille giftblære»; og visstnok de aller fleste som ikke tilhørte kretsen er mer eller mindre ignoranter, i første rekke de som sogner til Indre Mission. — Professor Ihlen, som ikke sto på Krarups linje, er så sent som i 1927, etter utgivelsen av Principlæren. «en noget forstyrret oldenborre». Og den unge radikale Kr. Schjelderup som ikke vil følge lærefaderen Lyder Brun, er «en rumlepotte, en besværlig gæst... der kun kan bringe forstyrrelser i alle de cirkler, hvor han vælter sig ind». Osv. Og det finnes mer av den slags jargon-karakteristikker.

Men med det historiske tidsperspektiv som ligger imellom Krarups brev og nåtiden, er dette bitter-søte i karakteristikken av motstandere en så vesentlig krydderduft ved Krarups brever, at det gir forf.s uttrykksform noe av et personlighetspreg, midt i hans uformuenhet til å karakterisere de individuelle personer; utfallene viser jo at mannen ikke bare var en kantiansk mumie, men ville mene noe om sine samtidige...

Lyder Brun får Krarups beundrende attest fordi han «rejste professorsagen i Norge» (s. 50, jfr. 124). Men den kirkelige utvikling fikk ikke det forløp som de to venner hadde tenkt seg. Dette skyldtes jo bl. a. Johs. Ordings opptreden ved visse anledninger; «hans kejtethed var fænomenal», synes Krarup — og han svinger sterkt i sin vurdering av Ordings betydning: som teolog var han uselvstendig, og «som humanist var han dog også af meget snævre dimensioner» (s. 183, jfr. 178). — Den liberale teologis program, slik som Krarup hadde tenkt seg dette, var «en rolig fremadskridende udvikling, der med forstaaelse af det gamle vil imødekomme den nye tids krav». Men dette skjønte ikke Ording og de «trübe Geister» som kom etter ham (s. 150, 178). Og i de siste år måtte Krarup stå ved siden av «udviklingen» og se på hvordan strømmen tok en annen retning enn han hadde håpet. Og teologien syntes nå undertiden å tape likevekten «i fantasier af metafysisk art». Men ifølge Krarup var teologien «i sin Grund Psykologi».

Brevene til Lyder Brun utdyper ikke egentlig forståelsen av Krarups teologiske tenkning; de gir heller ikke noe bidrag til belysningen av hans fromhetstype: han har her ingen meddelelser av religiøs art å gi; — det som sies i den retning ligger helt på det konvensjonelle plan. Men brevene gir mange interessante opplysninger om personer og tidsforhold, selv om de som historisk kilde må brukes med forsiktighet; for alt og alle er sett gjennom det Krarup—Lyder Brunske temperament. De gir en god dokumentasjon av det som var den modern-teologiske retnings program, og er derfor et meget verdifullt dokument — som bidrag til tidsbildet.

John Nome.

Carl Ernst Göransson: *Biskop Tegnér i traditionen och i verkligheten, Sth. 1959.*

Det er skrevet mange bøker om Sveriges mest berømte skald, Esaias Tegnér, men boken om ham som *biskop* er ennå ikke skrevet. Det ville være en lokkende oppgave å undersøke hvordan denne høyt begavede ånd og rike kulturpersonlighet gjorde det som biskop, hvordan hans humanistiske livssyn og hans særpregede religiøsitet ble utmyntet i praktisk kristelig arbeid i Växjö stift; men det forteller Göransson lite om. Han tar for seg et par sider ved Tegnérs bispegjerning. Først avliver han myten om at Tegnér var en flittig

visitator, en påstand som alltid har gått igjen i Tegnér-biografiene. I løpet av 22 år hadde han 17 visitaser, derav tre av mindre omfang. Det gikk tre-fire år fra tiltredelsen av bispeembetet før han holdt sin første visitas, og i de siste ni årene holdt han ingen. Han oppfylte ikke lovens minimumskrav.

Av Tegnérs egne brev får en inntrykk av at han var meget opptatt av visitaser; men han bruker også ofte drastiske uttrykk for at han ikke liker dem. Han forspiller ikke tid på slike unyttige seremonier, sier han en gang.

Han ivrer for folkeopplysning, bibelspredning, kirkebygging og taler mot pietismen og leseriet. I sin siste visitas advarer han mot dagens åndelige utsvevninger og et uviselig og misforstått «läsarenit». Det går en forvillelse gjennom landene, en svindel har grepet folket, det sunne Guds ord forkynnes av uinnvidde lepper. Den kjente vekkelsespresten Per Nyman vil han uskadeliggjøre og truer med Konventikkelplakaten. Følg ikke de falske profeter når de lokker eder til sine stjålne sammenkomster, sier han, men hold fast ved eders fedres tro, samle eder i kirken, der eders fedre samlet seg.

Hans mest omtalte visitas er den i Pjätteryd, som førte til at presten Bråkenhjelm ble fratatt sitt embete. Tegnérs partiske opptreden her skildres. Det gnistrer av dramatikk; men her ble det et hardt slag for Tegnér da presten ble gjeninnsatt i full embetsgjerning. Saken dreide seg bare om kirkebygget i bygda.

Det «virkelighetsbilde» Göransson tegner av Tegnér som biskop er ikke flatterende, det er et negativ, de positive trekk kommer for lite fram. På den annen side burde vel ikke Tegnér ha vært biskop. Vi liker bedre det bilde vi fra før har av ham som skald og estetiker. Der er han skjønn som en antikk, klassisk statue.

Birger Gulbrandsen.

MER BERGGRAV

Eivind Berggrav: *Forgjeves for fred. Vinteren 1939—40. Forsøk og samtaler i Norden, Berlin og London. 218 s. Land og Kirke, Oslo 1960.*

Alex Johnson: *Eivind Berggrav. God's man of suspense. Translated by Kjell Jordheim. 222 s. Augsburg Publ. House, Minneapolis, Minn. 1960.*

«*Forgjeves for fred*» er en dokumentsamling av stor verdi. Berggravs biografer kommer ikke utenom den, heller ikke granskere av nyere norsk kirkehistorie. Men boken har også videre europeiske perspektiver, slik Berggrav selv hadde; hva mange i Norge ikke var ganske klar over. B. hadde bestemt seg for ikke å offentliggjøre manuskriptet. Vi må glede oss over at det er trykt likevel. Boken består av samtalereferater som er notert ned i umiddelbar tilknytning til samtalene og av avisartikler, opprop, brev og rapporter. Dette høres tørt ut. Men tørt er det langt fra. Det er den dynamiske og ordflinke B. som skriver, journalistisk og poengtert.

For oss som var teologer allerede mens det skjedde som B. forteller om, kan en ikke si at dokumentsamlingen bringer *meget* nytt. Men vi presenteres for personligheter som erkebiskopene Cosmo Lang og William Temple, lord Halifax og Hermann Göring. (Forlaget kunne forresten gjerne ha passet på å stave Görings fornavn riktig på omslaget.) Vi møter også flere andre interessante personer, særlig B. selv. Hva drev ham til å reise rundt i Europa i forgjeves forsøk på å skape fred? Var det overdreven gesjeftighet eller gutteaktig eventyrlyst? Barnslig trang til å opptre, være med? Kanskje. Men sikkert også noe annet og sterkere. B.'s forsøk var neppe bare utslag av hans virkelystne temperament, men og et diktat fra hans samvittighet. At B. fulgte dette diktat og ikke ble holdt tilbake av frykt for å tabbe seg ut, er ære verd. Mer enn

en gang viste B. mot til å gjøre tabber. Man leser Berggravs bok og tenker: hvor godt at kirken av og til har menn som tør «miste ansikt», men også: hvor deilig at kirken også kan bruke andre menn.

Johnsons Berggrav-biografi gjør seg faktisk bedre på engelsk, for ikke å si amerikansk, enn på norsk. For norske lesere virker boken, med alle sine fortrinn, for tynn og heltebiografisk. Men for engelske og amerikanske lesere må boken være utmerket. Det er godt at utlandet presenteres for spenningens mann i norsk kirkeliv. Det blir så klart på nytt: Berggrav var Den norske kirkes Bjørnson, lederen, taleren, den besluttsomme, handlekraftige, ikke tenkeren, teologen, men kirkens dynamiske kontakt med norsk førkrigs- og mellomkrigskulturliv.

Oversettelsen er bra og oversetterens anm. fornuftige.

Nils Bloch-Hoell.

Emil Birkeli og C. Tidemann Strand: *Kallet og veien. Det norske Misjonsselskaps misjonsskole 1859—1959. 275 s., ill. Stavanger 1959.*

I mange år har undertegnede interessert seg for Misjonsskolen i Stavanger og har også en gang hatt anledning til å besøke denne utmerkede institusjon. Jeg har kjent mange hederskronte misjonærer som var utdannet ved Misjonsskolen. Noen av dem møtte jeg ved Menighetsfakultetet. De kom fra Stavanger for å ta embetseksamen. Mange av dem var rørende stolte av sin skole, og hadde ikke alltid store forventninger om å lære noe mer enn hva de allerede visste.

Nå er boken om denne skolen kommet. Arkivundersøkelsene som ligger til grunn, materialsamlingen og den første utformingen av manuskriptet skyldes avdøde misjonsprest, dr. philos. Emil Birkeli. Den siste delen av boken er skrevet av misjonsskoleforstander C. Tidemann Strand som også har redigert boken og gitt den dens endelige form. Begge forfattere skulle ha de aller beste forutsetninger for å skrive en utmerket bok om emnet.

Lettlest er denne historikken og pent utstyrt med mange bra illustrasjoner og med et stort tillegg av interessante dokumenter og oversikter. En riktig folkebok er det blitt, ikke bare for det leke misjonsfolk, men også for prester. Vitenskapelige fordringer fraskriver forf. seg. Det kan man for så vidt beklage. Men når man har valgt den populære form, så burde man ha unngått overdrevet bruk av fremmedord som relevans, fluktuasjon, elevert, presumptivt, diskrepanser, digresjon osv. Fengslende folkelesning er disse sidene, men også slik at de gir bidrag til norsk kirkehistorie. For dette skylder vi de to forf., hvorav den ene post mortem, stor takk.

Bokens populære anlegg fritar den likevel ikke for saklig kritikk. Tidemann Strand anfører at han har arbeidet under sterkt tidspress. Boken bærer til dels preg av det. Stoffet er ikke tilstrekkelig gjennomarbeidet. Det er ingen stor bok, og likevel er det temmelig mange gjentagelser og et og annet løfte om at «dette skal vi senere komme tilbake til». Det kan også virke litt trettende at det regelmessig opplyses om hvilke eksamensoppgaver de mange forskjellige kull har fått, uten at det fremlagte materiale virkelig kommenteres eller undersøkes f. eks. i forbindelse med gjennomgåelse av eksamensbesvarelser til ulike tider. Boken virker ikke ganske enhetlig. Det skyldes sikkert ikke manglende evne til å disponere stoffet. Begge forf. er habile teologer. Det skyldes neppe heller alene det at boken har to forf. Det er i bokens opplegg en viss dobbelthet. Skriftet er nok en historikk om misjonsskolen i Stavanger, men den er samtidig et partsinnlegg både for misjonsskolen som sådan

og forf.'s bestemte meninger om denne. Boken ånder av en høyst forståelig kjærlighet til emnet. Men bildet blir for lite nyansert. Med flid anføres rosende uttalelser om misjonsskolens elever og deres eksamensresultater. Og det går sterkt fram at undervisningen nok står fullt på høyde med den som gis ved de to teologiske fakulteter i vårt land. Nå er det i og for seg vakkert å tenke godt om eget hjem, men alt med måte.

Det er ellers atskillig som taler for at misjonsskolens internat- og seminarmiljø nettopp har betingelser for å kunne virke særdeles effektivt kunnskapsmeddelende. Systemet er jo i forskjellige variasjoner vel kjent, ikke minst fra den engelsk-talende verden. Miljøet vil også, tross farer for ensretting og sneverhet, kunne gi verdifull åndelig ballast. Det synes forresten som man ved misjonsskolen lykkelig har unngått både sneverhet og enssporethet. Det kan selvsagt skyldes misjonsprestenes senere virke, men det er iallfall sikkert at mange av dem har vist et åndelig vidsyn som flere av våre hjemlige prester kunne lære litt av.

Personlig vil jeg *meget* gjerne se tidligere misjonsprester som menighetsprester i Norge. Men det virker litt underlig når det ankes over at denne adgang ikke ble gitt tidligere, og det i denne forbindelse ikke bare nevnes årstallene 1933 og 1947, men også 1903, når man vet at kravene til forkunnskaper for misjonselevene før første verdenskrig ikke ble satt høyere enn hva man kunne fordre av «en vel forberedt konfirmant».

Man får inntrykk av at det nok til tider har vært vanskelig for misjonsskolen at denne ikke har hatt sitt eget styre, men er blitt administrert direkte av hovedstyret for Det norske misjonsselskap. Men ellers avtvinger boken oss stor respekt og takk overfor N.M.S. for den imponerende innsats som er gjort for og ved skolen, både med tanke på misjonsmarken og vårt eget kirkeliv. Det har da også til skolen vært knyttet en lang rekke dyktige, til dels fremragende teologiske lærere. En annen sak er at neppe flere enn to av disse i den tid de virket ved misjonsskolen kan sies å ha habilitert seg for noen akademisk lærestol. Men det slår en at det ved valg av lærerkrefter har vært vist både vidsyn og klokskap. Skolen kan med rette være stolt av sine lærere. Ved lesningen av denne boken får man et sterkt inntrykk av den helt igjennom positivt byggende innsats som misjonsskolen i Stavanger har fått utføre.

Nils Bloch-Hoell.

Bernard A. Weisberger: *They gathered at the river. The story of the great revivalists and their impact upon religion in America. XII + 345 s., ill. Little, Brown & Co., Boston—Toronto, 1958.*

Forf. av denne avhandlingen gir ikke inntrykk av å være teolog. Han vedstår at han har måttet «treat theological problems very briefly, and inevitably have done them some violence in the process». Han sier også at han som historiker har forsøkt å tolke vekkelsen «in purely secular terms». Nå finnes det etter min mening ingen kirkehistorisk metode som er forskjellig fra den enhver historiker gjør bruk av. Men kirkehistorikeren vil jo ha et annet forskningsmateriale å arbeide med enn profanhistorikeren. Og det tør være innlysende at den rent praktiske forskningsmetodikk i et hvert enkelt tilfelle må rette seg etter det foreliggende forskningsmateriale. Prinsippene er de samme. Anvendelsen av dem varierer. Det forekommer meg uheldig å behandle et kirkehistorisk materiale som om det var profanhistorisk stoff. Det er nettopp dette Weisberger har gjort. Ikke så å forstå at forf. har øvet vold mot kildene. Avhandlingen er preget av nøktern vederheftighet. Men nettopp fordi

W. har behandlet vekkelseshistorie ut fra «secular» aspekter på samme tid som han bevisst har latt ligge de religionspsykologiske problemer, blir det noe visst overfladisk over behandlingen. Det gjør ikke saken bedre at undersøkelsen spenner over et så vidt tidsrom som fra ca. 1800 til ca. 1920.

Som sammenfatning og oppstreking av linjer har undersøkelsen likevel sin store verdi. Også for amerikanske forskere vil avhandlingen bringe nye detaljer. Og for norske teologer vil det meste av stoffet være nytt og interessant, ikke minst fordi de vekkelsespredikanter det dreier seg om er kjente navn som Timothy Dwight, Lyman Beecher (Harriet Beecher Stowe's far), Charles C. Finney, Dwight L. Moody og Billy Sunday. Særlig den ruvende skikkelsen til Moody trer levende fram, enkel og noe upolert i språk og manerer, men med en uoppslitelig energi, fremragende evner som selger og organisator og framfor alt med en sterk personlig fromhet og glødende sjelevinneriver.

W. skriver godt, og boken lar seg lese som en underholdende beretning om amerikanske heltids vekkelsespredikanter. For interesserte teologer er et utmerket register og et meget utførlig noteapparat (57 s.) til god hjelp. W. viser hvordan den amerikanske vekkelsesforkynnelse gradvis undergår forandringer. Calvinske predestinasjonsposisjoner forlates. Dette er i og for seg kjent stoff. Men forandringene var flere. Til å begynne med var vekkelsen det samme som Guds nådige og overnaturlige inngrep. Etter hvert blir den mer «menneskelig», et resultat av vel planlagte kampanjer. Og mens vekkelsesforkynnelsen i Finney's og enda mer i Jonathan Edwards' dager var preget av et rystende alvor og omvendelsen forbundet med intens moralsk forpliktelse, blir vekkelseskampanjen under en Billy Sunday f. eks. langt på vei til en slags religiøs underholdning eller showmanship. Vekkelsen blir teknikk, nesten å ligne med selgerteknikk. Grotesk er opplysningen om de rundskriv som den kjente predikanten Gipsy Smith sendte ut. Han kalkulerer omkostningene under en av Moody's vekkelser til $ 7,43 pr. omvendt individ og garanterer at han selv skal klare det for $ 4,92.

W. viser at han har overblikk over den store litteratur som behandler amerikansk vekkelseshistorie. Likevel sier han at man bare er begynt med å ta et godt tilbakeblikk på den ortodokse bakgrunn for amerikansk kirkeliv. W. hevder at mens man inntil århundreskiftet betraktet denne bakgrunn med altfor meget ærefrykt, fulgte så en 40-års opprørsperiode mot ortodoksi. Nå må tiden være kommet, mener W., for en moden betraktning. Men forf.'s egen innstilling synes mer kjølig overbærende enn moden forståelsesfull.

Nils Bloch-Hoell.

TO TYSKE LEKSIKA

Luther Deutsch, Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, herausg. v. Kurt Aland. Ergänzungsband III, Lutherlexikon, Ehrenfried Klotz Verlag, Stuttgart 1957, 483 s.

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Im Auftrag des Deutschen Evangel. Kirchentages Herausg. v. Franklin H. Littell u. Hans Hermann Walz. 881 s. (1762 spalter), ill. Kreuz Verlag, Stuttgart 1960.

Luther Deutsch omfatter ti bind av Luthers viktigste skrifter og dessuten et registerbind og tre tilleggsbind. Det foreliggende bd. er det ene av de tre tilleggsbd. Til grunn for serien ligger Weimarutgaven. De latinske Lutherskrifter er oversatt til tysk. De tyske skriftene har en arkaiserende rettskrivning, men tysken er hele veien såpass modernisert at den er lett forståelig.

Luther-leksikonet inneholder ca. 1700 Luther-sitater fordelt på 800 stikkord

eller emner. Valg av sitat og stikkord synes gjort med stor kyndighet. Og det er riktig, som det heter i forordet, at det er meget vel mulig å lese L.-L. fortløpende som en kortfattet og noe springende, men autentisk innføring i Luthers hovedtanker. Noen vitenskapelig verdi har dette L.L. ikke. Det er først og fremst beregnet på tyske prester og religionslærere som jo stadig setter tingene på plass med et Luther-sitat. Norske prester siterer ikke ofte Luther, av den enkle grunn at de fleste av dem ikke aner hva reformatoren har sagt. Mange av dem kunne kanskje ha godt av å lese dette L.-L., og enda mer nytte ville de ha av de ti bind med Lutherskrifter.

▪

Det er en imponerende stab av kyndige menn som har medvirket ved utgivelsen av det ettbinds Weltkirchenlexikon. Listen over medarbeidere teller hele 425 navn. Man merker seg bl. a. Hans Asmussen, Hans Bolewski, Elmer T. Clark, Oscar Cullmann, Walther Freytag, Adolf Keller, Hendrich Kraemer, Kenneth Scott Latourette, Hanns Lilje, Reinhold Niebuhr, Adolf Köberle, Visser 't Hooft, Anders Nygren, Søren Holm, N. H. Søe, K. E. Skydsgaard. Norske navn er Henrik Hauge og O. G. Myklebust. W.K.L. har vel 1200 oppslagsord, hvorav en ikke liten del er biografier over viktige personer fra kirkehistorien og fra nåtidens økumeniske arena. Det er klart at en økumenisk håndbok legger stor vekt på å gi orientering om nettopp de emner som angår den mellomkirkelige bevegelse. Blant de mest verdifulle artiklene er de ca. 150 oversikter over kirkelige og teologiske forhold i de ulike land. Men W.K.L. har virkelig også en mengde mer almenteologiske artikler, som f. eks. om nåde, tro, rettferdiggjørelse, mystikk, gudstjeneste, sjelesorg osv., kort sagt artikler fra alle teologiske disipliner. Artiklene er signert og forsynt med litteraturhenvisninger.

W.K.L. kan selvsagt ikke erstatte et stort teol. leksikon som f. eks. Die Religion in Geschichte und Gegenwart, men på sine spesialfelter gir W.K.L. oftest fyldigere opplysninger enn noen andre håndbøker. Også som almenteol. oppslagsbok vil verket gi teologer og andre interesserte verdifulle kunnskaper og impulser. Utstyret er ypperlig, med mange kartskisser og flere hundre fine illustrasjoner. Sak- og personregister er meget utførlig. Det har da heller ikke manglet på rosende omtale av verket.

Men litt kritikk bør også komme til orde. I stor utstrekning har man ikke latt fagfolk innen konfesjonsforskningen skrive artiklene om de forskjellige kirkesamfunn. Vervet er oftest overlatt en representant for vedkommende samfunn. Dette kan nok ha atskillig for seg. Men systemet fører bl. a. med seg at artiklene blir lite enhetlige. Den faglige standard blir ujevn. Det kan innvendes at det konfesjonelle særpreg ikke trer tilstrekkelig tydelig fram under behandling av en del av de behandlede konfesjonsgrupper. Det gjelder i noen grad både metodismen, baptismen og pinsebevegelsen. Vi skal i denne anm. bare stanse ved artiklen om baptismen. Her sammenfatter W. M. S. West baptismens særpreg i fem punkter, oversiktlig og stort sett korrekt. Som punkt 4 anføres baptistenes anerkjennelse av samvittighetsfrihet og deres kamp for religiøs toleranse. Dette er riktig nok, men må avgjort forståes i sammenheng med baptismens syn på den enkelte menighets autonomi og bevegelsens absolutte motstand mot statskirkeprinsippet. Det er kravet om statlig eller kirkerettslig toleranse som preger baptismen, ikke i første rekke en dogmatisk toleranse. Det meddeles også ganske riktig at det ikke vil lykkes å peke på noen samlet trosbekjennelse som forplikter verdens baptister. Men det lar seg meget lett gjøre å legge fram en lang rekke lokalt betonte baptisttrosbekjennelser fra ulike land gjennom flere hundre år. Et av de

siste dokumenter av dette slag ble laget av Tysklands baptister under siste verdenskrig. Dette være nevnt som eksempel på det man kan savne. En rom. katolsk anm. har forresten anket over at artikkelen om rom. katolisisme, skrevet av en protestant, er sterkt fortegnet. Radio Vaticana var derimot meget rosende i sin omtale av verket.

Det kan videre innvendes at W.K.L. i for høy grad tar sikte på tyske forhold. Det gjelder f. eks. artiklene om indre misjon og om pinsebevegelsen. I en 1.-utgave av et så stort verk vil det også kunne forekomme direkte feil. T. B. Barratts navn er galt stavet. Günter Gloedes artikkel om Berggrav inneholder også unøyaktigheter. Man har, mot vanlig praksis i boken, forsømt å ta med Berggravs teol. dr.-grad og religionspsykologiske arbeider. Det opplyses også at Berggrav ble biskop i Oslo først i 1945.

Jeg anbefaler gjerne W.K.L. — til berikelse for hjemlige økumener så vel som for ditto isolasjonister.

Nils Bloch-Hoell.

Paul Fleisch: *Für Kirche und Bekenntnis. Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz. 1956. Lutherisches Verlagshaus, Berlin.*

Det som ga støtet til stiftelsen av Den almene evangelisk-lutherske konferens, hvis historie Paul Fleisch har skildret i ovennevnte bok, var Preussens anneksjon av lutherske land som Hannover, Slesvig-Holstein osv. i 1866. Derved ble rent lutherske kirkeområder stillet under et reformert eller unert summepiskopat. Ved en engere konferens i Hannover høsten 1867, hvori en rekke av Tysklands mest ansette lutherske kirkemenn, så som v. Zezschwitz, Luthardt, Kliefoth, Philippi og Uhlhorn deltok, besluttet man å få i stand en almen konferens, og den første sådanne ble holdt i Hannover i juli 1868. Samme år ble «Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung» under Luthardts redaksjon startet; det holdt seg like til 1941 da krigsforholdene tvang det til å innstille sin virksomhet.

Til å begynne med var konferensen nærmest bare en indre tysk samling om den lutherske bekjennelse, og dens møter ble holdt i forskjellige tyske byer. Men etterhånden fikk den en videre ramme, og etter århundreskiftet ble møtene forlagt også til de skandinaviske land, i 1903 til Lund, i 1911 til Uppsala og i 1925 til Oslo. Et uttrykk for dette konferensens overnasjonale sikte var det nye navn «Lutherisches Einigungswerk».

Det spørsmål som i de første årtier særlig opptok konferensens interesse var forholdet til Preussens unerte kirke og unionslutheranerne og hevdelsen av den lutherske bekjennelses rettslige gyldighet. Med striden om Apostolikum i 90-årene rykket motsetningen til den liberale teologi i forgrunnen, og under W. Laibles redaksjon ble Ev.-Luth. Kirchenzeitung en kraftig og utrettelig forkjemper for den positive lutherske teologi. Det er da lett å forstå at Thv. Klaveness' bekjente foredrag på konferansen i Lund 1903 om «avskristningen av det intellektuelle liv og de kirkelige botemidler» vakte et sterkt røre i den konservative forsamling. Vi får i Fleisch's bok i det hele meget nøyaktige referater av de mange konferansers forhandlinger, og med spesiell interesse leser en norsk teolog beretningen om møtet i Lund med dens grundige referat av Klaveness' foredrag og de tallrike motinnlegg.

I det hele danner den lange rekke av konferensens møter hovedsaken i dens historie og i den foreliggende historikk om den. Av de tiltak her ellers er tale om kan nevnes opprettelsen av det apologetiske seminar, som i 1932 ble omdannet til det kjente «Lutherakademie»

i Sondershausen, som Carl Stange gjennom en lang årrekke var den vitenskapelige leder av.

Under den annen verdenskrig sovnet konferensens virksomhet inn, men den ble tatt opp igjen så snart krigen var slutt, om enn ikke i samme omfang som før. Det lutherske eningsverk som konferansen sto for, omfattet ennå bare Europas lutherske kirker. Men alt etter den første verdenskrig hadde de lutherske kirker i Amerika med sitt praktiske grep og sine større økonomiske ressurser vist sitt vidsyn og ansvarsbevissthet ved en storstilt hjelpeaksjon for de nødlidende lutherske minoritetskirker i Europa og ved å ta initiativet til det første lutherske verdenskonvent, som ble holdt i Eisenach 1923. Det var naturlig at en amerikaner, dr. Morehead — som senere også besøkte Oslo — ble valgt til verdenskonventets første president og at verdenskonventet, som senere ble omdannet til «Det lutherske verdensforbund», mer og mer har dekket det behov som «det lutherske eningsverk» før hadde søkt å dekke.

Imidlertid vil norske teologer ha grunn til å minnes dettes innsats gjennom de over 90 år det har bestått med ærbødighet og takk, og de som var med ved konferansen i Oslo, vil navnlig huske den fremragende teolog og lutherske kirkemann, landsbiskop Inmels, som i så mange år var konferensens president.

Fleisch's bok er skrevet med en protokolls nøyaktighet, og en savner de store linjer. Men den er også forsynt med et nøyaktig personregister, som gjør det lett for leseren å finne fram til det stoff som spesielt interesserer ham. Og den lærde forfatter fortjener megen takk for sitt nitide arbeid.

Olaf Moe.

KYRKOKAMPEN UNDER HITLER

Otto Diehn: *Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933/1945. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 1, 249 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.*

Paul Gürtler: *Nationalsozialismus und evangelische Kirchen im Warthegau. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 2, 359 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.*

Wilhelm Niemöller: *Die zweite Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Dahlem. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 3, 240 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.*

Dieter Freiherr von Lersner: *Die evangelischen Jugendverbände Württembergs und die Hitler-Jugend. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 4, 72 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.*

Gerhard Niemöller: *Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, I. Geschichte, Kritik und Bedeutung der Synode und ihrer Theologischen Erklärung. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 5, 269 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.*

Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, II. Text — Dokumente — Berichte. Herausgegeben von Gerhard Niemöller. Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Bd. 6, 209 s., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959.

Wilhelm Niemöller: *Die Evangelische Kirche im Dritten Reich. Handbuch des Kirchenkampfes, 408 s., Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld 1956.*

Texte zur Geschichte des Pfarrernotbundes. Herausgegeben und mit einer

Einführung versehen von Wilhelm Niemöller, 110 S., Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin 1958.
Hitler und die Evangelischen Kirchenführer, 77 s., Ludwig Bechauf Verlag, Bielefeld 1959.

D. Friedrich Baumgärtel: *Wider die Kirchenkampf-Legenden, Zweite (erweiterte) Auflage, 91 s., Freimund-Verlag, Neuendettelsau 1959.*

Året 1955 tilsattes av rådet för den Evangeliska Kyrkan i Tyskland en kommission med uppdrag att samla och vetenskapligt bearbeta det omfattande källmaterialet från kyrkokampen under Hitlertiden. Denna kommission står under ledning av Prof. K. D. Schmidt (Hamburg) och har under de sista åren utgivit en rad publikationer värdefulla för förståelsen av den nyare kyrkohistorien. Dessförinnan hade man under flera år samlat urkunder, officiella dokument, statliga lagar och förordningar, partiprogram, hemliga skrivelser, rapporter och polisprotokoll, stenografiska anteckningar från kyrkomötesförhandlingar, teologiska sakkunnigeutlåtanden, kyrkliga rundskrivelser, telegram och viktiga privatbrev, som på ett direkt eller indirekt sätt berörde kyrkokampen under Hitlertiden. Ur detta väldiga samlings- och registreringsarbete, som ännu pågår, har Wilhelm Niemöller, broderen till den kände hessiske kyrkopresidenten Martin Niemöller, byggt upp ett stort arkiv. Därmed har en viktig förutsättning skapats för en vetenskaplig historieskrivning, vars uppgift är att klarlägga det mycket invecklade och svåröverskådliga händelseförloppet under den tolvåriga kyrkokampen.

Värdefulla bidrag som underlätter detta vetenskapliga arbete, som ännu befinner sig i sitt begynnelsestadium, föreligger redan genom olika självbiografier som en rad ledande kyrkomän har publicerat under efterkrigsåren. Ty dessa självbiografier belyser ofta enskilda viktiga händelser och förklarar de motiv och överväganden, som låg till grund för bestämda kyrkliga åtgärder och protestaktioner. Både från teologiskt och juridiskt håll har kyrkokampens olika skeden och aspekter gjorts till föremål för vetenskapliga monografier. Avsevärt större är dock antalet populärvetenskapliga framställningar och uppsatser.

Forskningen hämmades dock under flera år genom det faktum, att ingen bibliografi förelåg, där man kunde få en överblick över den litteratur, som behandlade kyrkokampens olika skeden och händelser. Källorna är så talrika och den ständigt ökande strömmen av litteratur om kyrkokampen redan nu så omfattande, att det även för fackmannen blir allt svårare att skaffa sig en översikt och att taga del av allt det nya i ämnet. Det är Otto Diehns förtjänst att en systematiskt uppbyggd bibliografi, som uppenbarligen krävt betydande förarbeten, kunde ges ut 1958. Den bär titeln «Bibliographie zur Geschichte des Kirchenkampfes 1933/1945» och omnämner huvudsakligen tysk, men delvis även engelsk, fransk och skandinavisk litteratur. Med Diehns bibliografi inleddes samtidigt den av K. D. Schmidt utgivna serien «Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes». Den relativt sena publiceringen av denna mycket efterlängtade bibliografi förvånar knappast, då man betänker, att den anför inte mindre än 5566 titlar. Ändå gör den icke anspråk på någon fullständighet.

I seriens andra band har P. Gürtler givit en mycket gedigen framställning av nazismens kamp mot den evangeliska kyrkan i Warthegau. Analysen är ytterst interessant. Ty i detta forna tyska och senare polska område, där 1939 ännu stora grupper tyskspråkliga protestanter bodde, avslöjades kanske tydligare än i andra delar av det tredje riket de målsättningar, som den nazist-

iska kyrkopolitiken strävade efter. En skilsmässa mellan kyrka och stat skulle förverkligas på det sättet, att kyrkan förlorade både sin rättsliga ställning som «Korporation des öffentlichen Rechts» och sin karaktär som folkkyrka. Staten sökte framförallt hindra kyrkans inflytande på ungdomen. Konfirmandundervisningen i skolorna fick inte förekomma. Enligt de statliga direktiven skulle bara den person betraktas som kyrkomedlem, som efter inträdd myndighetsålder skriftligen begärt sitt inträde i kyrkan.

I det tredje bandet av «Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes» ger W. Niemöller efter en kort historisk inledning en framställning av den för den tyska kyrkokampen betydelsefulla Dahlemsynoden. Denna undersökning bygger i stort sett på stenografiska anteckningar från olika sammanträden och kyrkomötesförhandlingar. Värdefulla är även de avtryckta dokument och deltagarlistor, som komplettera framställningen. — Dieter Freiherr von Lersner behandlar i det fjärde bandet de evangeliska ungdomsförbunden i Württemberg och skildrar de händelser, som ledde till deras tvångsvisa upplösande, resp. inlemmande i den nazistiska ungdomsorganisationen «Hitler-Jugend». Trots det begränsade ämnet, som v. Lersner valt att behandla, kan hans resultat dock betraktas som symptomatiska för den kyrkliga och politiska situationen, som rådde i Tyskland kort efter Hitlers maktövertagande.

Bekännelsekyrkans ledande män samlades i slutet av maj 1934 till en synod i Barmen. Man insåg nödvändigheten av ett klart ställningstagande till den totalitära nazistiska överheten, som jämt och ständigt ingrep i kyrkans inre angelägenheter. Att Barmensynoden vann en så stor betydelse för den fortsatta kyrkokampen berodde framförallt på det faktum, att de där församlade lutherska, reformerta och unierade teologerna lyckades formulera en gemensam teologisk förklaring, vars sex teser inte bara sökte värna om grundläggande bibliska sanningar, utan samtidigt i tydliga ordalag tillbakavisade den nazistiska ideologin och de irrläror, som företräddes av de «Deutschen Christen». Barmensynoden betraktas i dag som en av de viktigaste händelserna i nyare tysk kyrkohistoria. Det måste därför hälsas med stor tillfredsställelse, att den nu genom G. Niemöller har fått en grundlig och allsidig behandling. I femte bandet tecknas synodens förhistoria och dess efterverkningar. Dessutom innehåller bandet analyser och kommentarer till de berömda sex teologiska teserna, som i vissa formuleringar är fortfarande omstridda. I det följande sjätte bandet kompletteras denna framställning genom ett återgivande av en rad viktiga texter, dokument och rapporter från olika förhandlingar på Barmensynoden.

Ett oumbärligt hjälpmedel för förståelsen av den tyska kyrkokampen och dess svåröverskådliga förlopp är W. Niemöllers «Die Evangelische Kirche im Dritten Reich — Handbuch des Kirchenkampfes». Bokens värde ligger i de stort sett korrekta upplysningarna och i de avtryckta dokumenten och breven. Den bevarar sålunda åt eftervärlden en stor mängd eljest förbisedda eller hastigt bortglömda aktstycken som ofta på ett slående sätt belyser den förföljda kyrkans situation.

Den moderna historieskrivningen om kyrkokampen under Hitlertiden är förknippat med vissa risker. Ty de skildrade händelserna ligger inte långt tilbaka i tiden och många av de agerande är ännu vid liv. Det finns i den hittills publicerade litteraturen vissa tendenser till personligt hänsynstagande och till ett överslätande av begångna fel och misstag. I sin lilla skrift «Wider die Kirchenkampflegenden» har Erlangenprofessorn Fr. Baumgärtel påtalat detta och vänt sig mot ett alltför enkelt svartvittmåleri av det skedda. Baumgärtel

konstaterar, att även några av bekännelsekyrkans ledande män ställde sig i början av det tredje riket positivt till den nazistiska revolutionen, utan att inse den faren som hotade. Utan tvivel har Baumgärtel rätt, då han framhäver, att historikern måste upprätthålla kravet på ett korrekt återgivande av såväl källor som tidigare litteratur. Lika ofrånkomlig är emellertid objektiviteten i urvalet av källor. Ett källställe får inte elimineras, därför att det är mindre angenämt för författarens teser och resonemang. Man får hoppas att den fortsatta forskningen kommer att övervinna de här antydda bristerna.

Gottfried Hornig.

Søndagsposten for de minste. Serie I: nr. 1—16 og serie II: 1—8, samt Veileder med tekstgjennomgåelser. 93 s. Forlaget Land og Kirke. Oslo 1960—61.

Søndagsskolearbeidet har i den senere tid vært i søkelyset. Særlig har spørsmålet vært reist om vi har funnet fram til de mest effektive metoder.

Vi skal ikke her delta i drøfting om det. Imidlertid må vi hilse med glede hvert friskt og godt tiltak for å gi hjelp i dette arbeid. Søndagsposten som siste høst kom med serie I, og nå har startet på serie II, dekker utvilsomt et stort behov. Ikke minst har søndagsskolelærerne kjent behovet for en passende trykksak for barn i førskolealderen. Og flokken i aldersgruppen 4—6 år øker i søndagsskolen.

Søndagsposten er utgitt av Land og Kirke i samarbeid med Norsk Søndagsskoleforbund, og det er en mannsterk og representativ komité som har utarbeidd planen.

Serien er planlagt for 3 år. I serie I som skulle dekke et semester, var de aller fleste tekstene fra G.T. En kan nok innvende at det var noe ensidig et helt semester å holde seg nesten utelukkende til G.T. Ikke minst blant de laveste årsklasser kreves det en enkel og sterk sentralisering om Jesus. Ikke alle tekster var så veltrufne heller. En bør fortrinnsvis holde seg til det stoff som kommer igjen i bibelhistorien.

Men at det skulle ligge noe spesielt teologisk i dette opplegget, f. eks. at det skulle være en annen Jesus som ble forkynt enn Bibelens, gjendrives ved presentasjonen av serie II, hvor tekstene er fra N.T.

Ellers vil disse heftene både innholdsmessig og utstyrsmessig være i blinken for barna. Og så får vi håpe Søndagspostens utgivere vil makte å forkynne et sentralt evangelium. Det er det aller vanskeligste i all forkynnelse for barn, og der kan sannelig noen hver av oss komme til kort.

Veilederen som følger med — en bok på over 90 sider — fortjener også hederlig omtale. Den må da være litt av en gullgrube for søndagsskolearbeidere: litt barnepsykologi, verdifulle tips til opplegg av søndagsskoletimene og kontakten med hjemmene, bøker en kan ha nytte av, forskjellige hjelpemidler og tekstgjennomgåelser for serien.

Alt holder en høy standard, og de fortjener takk, de som har gitt denne gaven både til barna og lærerne.

B. O. Weider.

Idet anmeldelsen går i trykken får vi tilsendt hele serie II (nr. 1—19) med «Veileder med tekstgjennomgåelser» for denne. Red.

Wolfgang Böhme: *Beichtenlehre für evangelische Christen. 112 Seiten. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart. 1956.*

Boken innledes med kapitlet: Es steht geschrieben! Forfatteren anfører skriftsteder både fra G.T. og N.T. som bekrefter at skriftemålet har hjemmel i Skriften. Han siterer også Augustana og andre reformatoriske skrifter og slår fast at skriftemålet ikke er katolsk i konfesjonell forstand, men i ordets

egentlige betydning. Den evangelisk-lutherske kirke nøyer seg ikke med å anerkjenne skriftemålet. Reformatorene oppfordret kraftig til at det måtte få beholde den plass som rettelig tilkommer det. «Es geht hier um eine Existenzfrage der evangelischen Kirche», fremholder forfatteren. «Wir sind von Schrift und Bekenntnis, und wir sind von der immer offenbarer werdenden Not der Menschen her im Gewissen verplichtet, dafür zu sorgen, dass die Beichte nicht länger „ein vergessenes Gnadenmittel" (Bo Giertz) bleibt.» Dette er tydelig tale og mange — både prester og ikke-prester — vil uten videre gi den sin tilslutning. Det er for øvrig en kjensgjerning at «det glemte nådemiddel» er blitt et mer og mer aktuelt nådemiddel.

Forfatteren omtaler forskjellige typer av syndsbekjennelse og gir en tankevekkende karakteristikk av enkelte av dem. Privatskriftemålet kan ikke erstatte den enkeltes syndsbekjennelse overfor Gud, heller ikke det som — med utgangspunkt i Matt. 5, 23 f. — kalles «Versöhnungsbeichte», og ikke «die gegenseitige Tröstung der Brüder». Skriftemålet utfyller andre typer av syndsbekjennelse samtidig som det utfylles av dem.

Dr. Böhme tar blank avstand fra enhver tale om plikt-skriftemål og tvangsskriftemål og også fra forskjellige former for u-evangelisk skriftemålspraksis. På den annen side har han hatt rik anledning til å konstatere hva et evangelisk skriftemål kan bety både for personlige kristne og for religiøst søkende mennesker. Forfatteren (som for øvrig også er utdannet jurist, en av lederne av det evangeliske akademi i Hessen og Nassau og medredaktør av tidsskriftet Zeitwende/Die Neue Furche) er p. t. studentprest ved universitetet i Frankfurt am Main. Hans erfaringer synes å bekrefte det også flere norske menighetsprester har erfart, nemlig at behovet for skriftemål ikke minst manifesterer seg i akademiske kretser. Derav kan en selvfølgelig ikke slutte at akademikere mer enn andre trenger skriftemålet. Årsaken er vel heller den at skriftemålet i visse kretser er blitt et såkalt gjenstandsbestemt behov, mens det i andre kretser fremdeles er et gjenstandsløst behov. Det er forståelig at den som selv skrifter, også blir mest søkt som skriftefar. En bekjennelse av hva skriftemålet betyr for en selv, kan aktualisere behovet for å skrifte også hos andre.

Storparten av boken er viet «das Wesen der Beichte». Og selv om ikke forfatteren direkte siterer den reformatoriske motivering av skriftemålets egenart: propter absolutionem! taler han tydelig om de «drei Stücke» som tilsammen gjør skriftemål til skriftemål, ikke bare til en psykisk avlastning, nemlig konkret syndsbekjennelse, absolusjon og tro.

Jeg for min del kan ikke følge Böhmes «tekniske» anvisninger ad skriftemålet til punkt og prikke. Enkelte av dem forekommer meg å være for rigorøse. Men både mer og mindre erfarne sjelesørgere og skriftefedre vil ha utbytte av å overveie det forfatteren skriver om «Die Praxis der Beichte». Hvor ofte blir en ikke spurt om hvordan en skal forholde seg rent praktisk når en selv ønsker å skrifte eller når en skal opptre som skriftefar? På dette punkt betyr boken et påkrevet supplement til vår vanlige praktisk-teologiske undervisning.

Med rette stiller forfatteren spørsmålet: Hvem er den rette skriftefar? Det er nødvendig at dette spørsmål både blir stilt og at det blir besvart. Det inkluderer nemlig et spørsmål som har avgjørende betydning for hele skriftemålspraksisen: Hvem har rett til å meddele absolusjon? Böhme er klar over at spørsmålet er diskutabelt og at en ikke vil kunne utlede noe entydig svar hverken fra Skriften eller fra reformatorene. Selv slutter han seg til Elerts sats: «Die

Schlüsselverwaltung ist demselben Amt übertragen wie die Sakramentverwaltung und die Wortverkündigung.» «Den rette skriftefar er ikke bare presten som sådan, men pastor loci.» At presten av flere grunner (bl. a. fordi han har taushetsplikt og fordi han er kalt til å være menighetens pastor) er den naturlige skriftefar, vil de fleste være enige i, men mange vil — og etter min mening med god grunn — ikke kunne gå med på at prestens spesielle kallsmandat innebærer et *eksklusivt* absolusjonsmandat.

Jacob Steen Natvig.

John P. Milton: *Prophecy Interpreted. 139 s. Augsburg Publishing House. Minneapolis 1960.*

John P. Milton er professor ved Luther Theological Seminary i St. Paul, Minn. Han har et ganske omfattende forfatterskap bak seg, også av populærvitenskapelig art.

«Prophecy Interpreted» består av fire essays om profetien. Samlingen utmerker seg ved klar tankeføring og tilsvarende klar framstillingsform. En detaljert disposisjon letter i høy grad lesningen. Intensjonen med boken er å understreke de fundamentale evangeliske prinsippene for tolkningen av den g.t. profetien i vår tid. Det er derfor mest hermenevtiske problemer som blir berørt. De fire emnene griper til dels over i hverandre slik at visse gjentagelser ikke har vært til å unngå.

Første kapitel bærer tittelen: «Prophecy in an Age of Fear». Det gir en vel avbalansert metode for eksegesen av profettekster, og dette er det viktige ved emnet, mer enn den aktuelle anvendelsen på vår tid. Det gjelder å ta hensyn til den historiske bakgrunnen for et profetutsagn, til paktstanken som alltid ligger bakom, og til profetiens fremadrettende karakter. Det profetiske perspektiv legger vekt på selve målet, ikke på tidsproblemene i forbindelse med det. Alt samler seg i et brennpunkt i Guds forløsergjerning i Jesus Kristus.

«Israel's Biblical Basis for Claiming the Holy Land» er det andre emnet Milton behandler. Han kommer til det resultat at Israel ikke har noe slikt bibelsk grunnlag. Løftene til fedrene ble oppfylt ved innvandringen under Josva, og løftene gjennom profetene, f. eks. Devterojesaja, ble oppfylt ved hjemkomsten fra eksilet. Senere har Israel ikke noen særskilte løfter om landet. De stedene i GT som taler om at landet skal være en evig eiendom (Gen. 17, 2—8), forklares ved at *olam* egentlig betyr en ubestemt tid av lang varighet. Ellers legger Milton med rette hovedvekten i fedreoraklene på den åndelige siden av løftene. Steder som Am. 9, 13—15 må tolkes billedlig om en himmelsk velsignelse.

De to siste kapitlene handler om «The Time-Dimensions of Prophecy: Past, Present, Future», og til slutt om «The Prophets as Preachers of the Whole Counsel of God». Det førstnevnte har utpreget praktisk homiletisk sikte, og det siste framholder at profetene ut fra sine forutsetninger forkynner hele Guds råd.

Boken har intet vitenskapelig apparat, og den kortfattede litteraturlisten består vesentlig av helt populære titler. Intet av de moderne arbeidene omkring profetforskningen er tatt med. Dette understreker at boken kan leses av et større publikum enn fagteologene, og det understreker samtidig forfatterens konservative posisjon. Boken er dedisert til forfatterens studenter og er vel egnet til å klargjøre begrepene omkring oppfatningen av profetien.

Johan B. Rian.

Eduard Nielsen: *Grundrids af Israels Historie. 2. udg. 199 s. Udg. af Københavns Universitets Fond til tilvejebringelse af læremidler. I komm. hos G. E. C. Gads Forlag. København 1960.*

Arvid S. Kapelrud: *Israel. Fra de eldste tider til Jesu fødsel. 181 s. 20 ill. Universitetsforlaget. Oslo* [*1960*].

Professor Nielsens bok er trykte forelesninger og sikter på å dekke de teologiske studenters behov for en innføring i Israels historie, men også i det gtl. studium i det hele. Her gis derfor en del av forf.s syn på Israels religions historie også. I denne retning nærmer vi oss vel forresten til de viktigste drivende krefter i dette folks historie, og en fristes til å spørre om den moderne historisk-kritiske forskning (s. 10 f.) er helt adekvat når den fremstiller Israels historie uten et åpenbaringshistorisk aspekt på denne histories sammenheng og mening. (Et synspunkt i denne retning kan anes s. 79, ang. sammenhengen mellom Davidsdynastiets bestand og Jahwepakten 2 Sam. 7. Men sml. til dette også forf.s nedennevnte dissertasjon, s. 330.) N. antyder da også vanskelige problemer i dette område (s. 10).

Med glede leser en i forordet at N. ser fram til en større, fullt vitenskapelig utstyrt fremstilling av Israels historie fra skandinavisk hold. Denne innstillingen er en styrke for faget! Samtidig adviseres at nærværende bok ikke legger fram det vitenskapelige apparat. Likevel er boken vel egnet til å føre studentene inn i den rådende problematikk på en hel rekke felter av forskningen. En kunne ha ønsket at N. hadde gitt en kort omtale også av de problemer som dog vel knytter seg til tanken på et *regulært* sakralt kongedømme i Israel.

En hilser med glede fremstillingen av Palestinas og fororientens historie fram til og med Amarnatiden. Her er et nødvendig referansesystem for studentenes arbeid med Israels tidlighistorie.

På en del steder fører N., gjerne med tiltalende forbehold, inn synspunkter fra sin dissertasjon (Shechem. A Traditio-Historical Investigation. Diss. [Aarhus]. Copenhagen 1955).

N. sier ikke mye om fedrene. De og tradisjonene om dem kommer vesentlig i betraktning innen rammen av spm. etter stammenes innvandring. Ifølge GT turde det være Jahwes selvåpenbaring og utvelgelse som bestemmer det israelittiske 12-stammeforbundets egenart. Setter disse kreftene inn ved fedrene, tror jeg derfor at fremstillingene av Israels historie bør begynne med dem. N. antar at 12-stammeforbundet Isra-el eksisterte forut for Jahwedyrkelsens tid og da dyrket El (i Sikem). Jahwe, Moses' og Josvas Gud, synes ham ikke å ha vært 12-stammeforbundets Gud fra begynnelsen (s. 56). En *kan* ta sitt utgangspunkt i en religionshistorisk orientert forståelse av noe ulikt aksentuert gud*stro* og av ulike gude*navn*, men jeg undres om denne *metode* gir oss noen mulighet til å slutte tilbake til ulike guder? En kan jo nemlig ikke godt alltid forutsette at gudstroen og kulten konstituerer guden, hans eksistens og vesen, hva Jahwe angår er forholdet ifølge G.T. det stikk motsatte. Kan vi da metodisk begrunne at f. eks. El Elohe Israel Gen. 33, 18 ff. ikke var Jahwe? Griper vi ikke da hinsides det område våre rel.-hist. metoder gjelder for?

N. holder en forbindelse mellom ʿapiru og noen av Israel-stammene for mulig. Men til skrivemåten hapiru kan en kanskje spørre om ikke ʿapiru er rettere. Det synes også som om ordet ikke kan være genuint akkadisk, men heller semittisk, jfr. ʿ og ordets oppbygning. Da kan neppe det semittiske ʿibri være en folkeetymologisk omvandling av det semittiske ʿapiru.

N. legger meget stor vekt på kanaaneernes innflytelse på israelittene i kultiske saker. Han går inn for den kjente teorien om Sadok, Davids ene yppersteprest, som fhv. jebusittisk prestekonge. David skulle etter erobringen av Jerusalem være avhengig av kanaaneisk innflytelse. Han må ta hensyn til Jerusalems innbyggere, og ga-

ranterer kontinuiteten i Jerusalems kultisk-religiøse tradisjon ved å knytte til seg Sadok. På denne måten tar en religionssammensmeltning til (s. 77 f.). — Det forekommer meg at jebusittene på Davids tid vel har vært meget selvbevisste, men også at deres by da ikke har vært et politisk sentrum med noen særlig innflytelse utover. Israelitter hadde lenge bodd i nærheten, Dom. 19, 11 ff., Saul hadde kunnet operere tilsynelatende fritt i byens sydlige nærhet, 1 Sam. 23 f.; 26, og prestebyen Nob lå visstnok like ved. Noen jebusittisk konge nevnes ikke lenger her ved erobringen, sml. derimot 2 Sam. 8; 12, 30. David kan nå ha inntatt Jerusalem etter kamp. Han torde som seierherre neppe ha grunn til å føle noen avhengighet av jebusittene, det vitner heller ikke byens nye navn om. Det kan imidlertid være at David ble byens herre etter forhandlinger, der de først overmodige jebusitter må overgi seg på grunn av at David sperrer vannforsyningen (Stoebe). I ethvert fall var David byens og situasjonens herre. Også overføringen av arken, amfiktyoniens kultsymbol, synes meg å tale mot at David hadde behov for å ta hensyn til jebusittenes kulttradisjoner. Hva han trenger er et stammemessig nøytralt rom som rikssenter.

Det kunne nok nevnes flere spørsmål til professor Nielsens fremstilling. Men det betyr også at hans bok er insiterende. Det vil også studenten merke. Boken gir et slikt blikk inn i forskningssituasjonen som driver leseren til kildene. Og det er noe meget fint ved en akademisk lærebok!

*

Professor Kapelruds bok er en sjelden begivenhet hos oss. Det er lenge siden en «Israels historie» utkom her. Boken sikter på et bredt publikum, teologer, historie- og kristendomskunnskapsstudenter, lærerskoleelever. Dette er i og for seg gledelig, og det kan godt forståes ut fra vårt lands lille bokmarked. Men det fører til at mulighetene for å begrunne synspunkter blir små. En kan ikke komme så mye inn på forskningens problematikk. Men det må ubetinget sies, at K. har lagt mye stoff inn i den ramme som foreligger. Og det *gis* i noen tilfelle utsyn over debatten i forskningen. Her kan særlig nevnes avsnittene om Moses og om Esra-Nehemia-problemene. Dessuten er boken utstyrt med noen (58) anmerkninger som viser til en del faglitteratur.

K. skiller energisk, som vanlig i den moderne historieskriving, mellom det religiøse og det rent historiske aspekt på Israels historie. Historikerens oppgave er å finne de faktiske historiske hendinger, deres bakgrunn og ledsagende omstendigheter (s. 9 f.). Å blande dette sammen med det religiøse aspekt ville dessuten gi en uklar og usikker oversikt (s. 9). — Visst møter vi her betydelige metodiske problemer. Men så stor prinsipiell forskjell på det rent historiske og det religiøse aspekt er det på sett og vis ikke. Historikerens oppgave (som den er nevnt av K.) er ikke rent deskriptiv, han må søke å tyde, *forstå* historien, altså spørre: «hvorfor gikk nordriket, og senere sydriket, til grunne?» K.'s bok gir svar her, under sitt aspekt. Men spørsmålet ligger igjen: er det *riktig* å forstå historien som en funksjon av kulturelle, religiøse, økonomiske og militærpolitiske krefter simpelthen, eller er den ikke også, og realiter, et sted for Jahwes dom og frelse? K. gir en meget god skildring av Jeremias' politiske rolle. Men kan vi forstå denne rolle ved hjelp av kategorien «politisk skjønn» alene (s. 124, jfr. om Jesaja: s. 93)?

Hva K. antyder s. 20 om arkeologiens muligheter for å bekrefte fedretradisjonene, synes meg i prinsippet rett. Sammenlikningen med Undsets «Kristin Lavransdatter» er fra den side sett treffende. Jeg har likevel stor tiltro til patriarkfortellingene, men ikke særlig på grunn av arkeologien. — K. har et

VÅRE BIDRAGSYTERE

Moe, Olaf: (f. 6. september 1876) dr. theol., fhv. professor i nytest. teologi ved Det teologiske Menighetsfakultet. Har bl. a. utgitt «Apostelen Paulus' liv og gjerning» (1923), «Apostelen Paulus' forkynnelse og lære» (1927), kommentarer til: Romerbrevet (1932), Johannesevangeliet (1937) og Efeserbrevet (1956), populærvitenskapelige fortolkninger av Filipperbrevet (1950) og Johs. åpenbaring (1960) og en rekke andre bidrag til N.T.s disiplin, bl. a. «Kirken i apostletiden» (1951) og tallrike artikler i Tidsskrift for Teologi og Kirke.

Lövestam, Evald: (f. 7. desember 1921) teol. dr., fil. mag., docent i Nya testamentets exegetik ved Lunds universitet. Har bl. a. utgitt «Äktenskapet i Nya testamentet» (1950).

Hornig, Gottfried: (f. 21. september 1927) dr. theol. Har bl. a. skrevet: «Werner Elerts teologiske livsverk» (T.T.K. 1956); «Zur neuen Thomasliteratur» (Lutherische Rundschau 1958/59); «Systematische Theologie in Dänemark und Schweden» (Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, I/1, 1959); «Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie — Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther», Göttingen 1961.

Bloch-Hoell, Nils Egede (dr. theol., lektor): se T.T.K. nr. 2 1960.

(forts.)

eget kapitel om patriarktiden, innen bokens ramme godt instruerende. Han kommer inn på motivet bak tradentenes viderefortelling av stoffet. — Mon ikke et løfte, og utblikket etter en oppfyllelse av det i historien, har spilt en primær rolle? Det kunne si noe om sans for historie hos disse mennesker. — S. 24 heter det om fedrene at de har vært med i den arameiske vandring. Men kan denne settes før det 14. årh. f. Kr.? Jfr. T.T.K. 31, 1960, 178.

K. går med full rett inn for at notisen om Moses' gravplass etter sin form ikke kunne være et naturlig utgangspunkt for Mosetradisjonenes vekst. Basis for Moses' betydning i G.T. må ha vært bredere, han må i hvert fall ha hatt med Exodus og religionsfornyelsen å gjøre, sier K. Han holder for at Moses bygde på tradisjoner fra patriarktiden, står skeptisk til kenitterhypotesen og antar en sammenheng mellom patriarkenes Gud og den Jahwe Moses forkynte. Disse synspunkter er jo omstridte, men jeg tror de er rette.

Ang. den apodiktiske lovstil (s. 32) synes ikke Alt å ha hatt rett i at denne var særegen israelittisk, jfr. nå Pritchard, ed., Ancient Near Eastern Texts, ²1955, 183 n. 24.

Også K. går inn for teorien om at David overtar et jebusittisk prestekongedømme over byen Jerusalem, viet den kanaaneiske guden el eljon. David søker å forene el eljon-kulten med Jahwekulten. Men mon ikke denne symbiose av el eljon-kult og Jahwekult ville ha medført negative reaksjoner fra stammeforbundet med dets Jahwetradisjoner, og hvordan kan overleveringen siden være blitt så kjemisk ren for antydninger om det? Sikkert er dog at Davids territorialstatsystem med ulike nasjoner, ulike religioner og ett midtpunkt måtte virke som en fristelse til synkretisme.

Professor Kapelruds bok er ført fram til Jerusalems fall år 70. Den er utstyrt med et verdifullt register over navn på historiske personer og steder, og forskere. Sist, men ikke minst må fremheves dens solide grunnlag: professor Kapelruds fremragende innsikt i nettopp dette historisk-arkeologiske område. Det er en innsikt som høver for en virkelig *stor* bok!

Anders Jørgen Bjørndalen.

RELIGIONSPEDAGOGIKKEN OG DEN ALMENE PEDAGOGIKK

Av Ivar Asheim

I.

Når den evangeliske religionspedagogikk for tiden står så vidt svakt som den gjør, har det flere årsaker. En årsak ligger i det forhold at det tradisjonelle opplegg av det teologiske studium vanskelig får plass for en religionspedagogisk utdannelse av et omfang som så noenlunde står i forhold til de store pedagogiske oppgaver som de vordende kristendomslærere og prester går til. En viktigere årsak er kanskje likevel at faget ikke riktig har funnet sitt leie som vitenskapelig disiplin og dermed ikke har kunnet hevde seg og vinne den respekt det har krav på når man tar i betraktning hvilken betydning det kan ha for kirkens liv og virksomhet. Dette henger naturligvis sammen med det forhold at det ved de teologiske fakulteter i altfor liten utstrekning har vært adgang til et virkelig grundig arbeid med religionspedagogikkens grunnlagsproblemer. Men fremfor alt bunner det i visse indre problemer av saklig natur som faget nettopp i vår åndssituasjon sliter med. Faget står i en ny situasjon som det ikke er lett å mestre.

Den nye situasjon er oppstått ved fremveksten av en selvstendig pedagogisk vitenskap ved siden av religionspedagogikken. Takket være en veldig oppblomstring i dette århundre har den almene pedagogikk, som jo er en heller ung vitenskap, etter hvert vunnet anseelse som *den* pedagogiske vitenskap rett og slett og steg for steg trengt religionspedagogikken, som i og for seg har lengre tradisjoner og tidligere var en faktor som i høy grad talte med i den pedagogiske verden, opp i et hjørne, hvor den ikke lenger riktig vet hva den skal eller vil. Religionspedagogikkens problem i dag er at den, dersom den skal kunne hevde seg igjen, må hevde seg i forhold til den almene pedagogikk. Den må dokumentere at den har en misjon og en funksjon ved siden av denne, at den har et selvstendig arbeidsfelt og en særegen arbeidsmåte som gir den eksistensberettigelse. Det tema som derfor fremfor noe annet er brennaktuelt for faget, er: religionspedagogikken og den almene pedagogikk.

II.

En skisse av den utvikling som førte frem til en selvstendig pedagogisk vitenskap, vil kunne hjelpe oss til å få problemene inn i det riktige perspektiv.[1]) Vi skal da bare følge en side av utviklingen, nemlig den at den almene pedagogikk blir til ved en stadig sterkere løsrivelse fra den religionspedagogiske tradisjon. Med religionspedagogikk mener vi da den teologiske religionspedagogikk eller med andre ord den pedagogikk som hører hjemme i den kateketiske linje fra urkirkens tid.

For *folkeskolepedagogikkens* vedkommende har denne løsrivelsesprosessen først satt inn i dette århundre. Like til den aller siste tid har folkeskolepedagogikken vært et konservativt element. En ting er at båndene mellom skole og kirke rent generelt har vist seg å være sterkest i denne del av skoleverket. Men også i selve den pedagogikk som folkeskolelærerne er blitt utrustet med, har kontakten med den kirkelige tradisjon blitt bevart lenger enn i pedagogikken ellers. Sin forklaring har vel dette i det forhold at folkeskolepedagogikken i stor utstrekning har fått utvikle seg fritt i lærerskolene, hvor den kirkelige innflytelse har vært sterk. Når lærerutdannelsen i tiden etter almueskoleloven av 1827 etter hvert kom inn i fastere former, fortonet det hele seg, som kjent, nærmest som en fortsettelse av den geistlige skolemesterutdannelse fra reformasjonstiden av. Av den grunn var det nærmest en selvfølgelighet at de stiftsseminar som ble opprettet fra 1840-årene av, hadde en geistlig bestyrer og gjerne også geistlige annen- og tredjelærere. På den måten fikk jo den pedagogiske utdannelse et klart teologisk fortegn. Det var bestyrerne som underviste i pedagogikk, og de hadde gjerne ingen annen pedagogisk utdannelse enn den de hadde fått ved det praktisk-teologiske seminar. Hvilken retning de ga undervisningen, kommer på karakteristisk vis til uttrykk i seminarreglementet av 1869, hvor det med henblikk på faget oppdragelseslære heter at hovedsaken må være at Den hellige skrifts grunnsetninger om den blir stilt sammen og forklart. — Omkring århundreskiftet begynner så det teologiske enevelde i lærerskolene å gå i oppløsning. Men først i det aller siste, etter at universitetspedagogikken har begynt å få innpass ved lærerskolene, kan man tale om en virkelig sekularisering av folkeskolepedagogikken.

1) En meget instruktiv fremstilling av denne utvikling gir Wilhelm Flitner i sin lille studie «Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaft in der Gegenwart». 2. Aufl. Heidelberg 1958. (Pädagogische Forschungen. 1.) I hovedtrekkene holder vi oss nedenfor til hans fremstilling. Se for øvrig Albert Reble: Geschichte der Pädagogik. 2. Aufl. Stuttgart 1955, s. 291 ff., og med henblikk på norske forhold Johs. Sandven: Pedagogisk forskning i Norge i det 20. århundre. I: Norsk pedagogisk årbok 1950—51. Trondheim 1952; Helge Dahl: Norsk lærerutdanning fra 1814 til i dag. Oslo 1959; Einar Høigård og Herman Ruge: Den norske skoles historie. Oslo 1947.

I *gymnaspedagogikken* satte sekulariseringen inn tidligere og på en noe annen måte. Grovt regnet kan man si at den her brøt gjennom omtrent et hundreår før, omkring 1800, og den kom her gjennom den nye lærerstand vi fikk fra den tid av. Inntil omkring 1800 var lærerne i latinskolen som kjent teologer. Noen pedagogisk utdannelse i egentlig forstand hadde de ikke fått, men det som for dem gav skolearbeidet retning og mål, ble helt selvsagt det livssyn de hadde tilegnet seg gjennom det teologiske studiet og det filosofiske forstudium for teologien. Det kunne ikke godt annerledes være enn at deres forståelse av oppdragelsesproblemene måtte bære preg av det stoff som de mer enn noe annet hadde beskjeftiget seg med og fremdeles levde i, nemlig den kirkelige tradisjon. — Omkring 1800 vokser det imidlertid på protestantisk grunn frem en særlig skolelærerutdannelse, vårt filologiske studium. Her i Norge fikk vi det (i samsvar med et vedtak av 1816) ved Universitetsfundasen av 1824. Åndshistorisk blir dette noe av et vendepunkt, for den nye lærerstand, som fra nå av fortrenger teologene, har fått sin åndelige habitus ved sin omgang ikke med den kirkelige, men med den klassiske tradisjon. En nyhumanistisk pedagogikk vinner nå gradvis den plass den teologiske pedagogikk tidligere hadde hatt i den høyere skole. — Om således sekulariseringen satte inn på et tidligere tidspunkt i den høyere skole enn i folkeskolen, ble den i dette tilfelle allikevel ikke så radikal som folkeskolens nå truer med å bli. En motvekt ligger nemlig for den høyere skoles vedkommende i den syntese kristne og antikke elementer har inngått i vår vesterlandske kulturtradisjon: denne har bidratt og bidrar fremdeles til å hindre mer direkte kristendomsfiendtlige strømninger i å få overvekten. I folkeskolepedagogikken finnes det ikke en tilsvarende sterk allianse mellom kristendom og humanisme, og dette betyr at når kristendommens fotfeste her først begynner å løsne, vil i dette tilfelle de radikalere livssyn ha en langt større sjanse til å trenge inn. De første tegn til en slik utvikling øyner man i pragmatismens seierstog i nyere norsk pedagogikk. I dag er gymnaspedagogikken faktisk blitt et konservativt element.

Universitetsdisiplinen pedagogikk har mottatt impulser både fra folkeskolepedagogikken og fremfor alt fra gymnaspedagogikken, men uten på noen måte å være et produkt av disse to. Tvert om har den en helt egen utviklingslinje. — Det som skapte pedagogikken som vitenskap, var de mange empiriske spesialundersøkelser fremfor alt av utviklingspsykologisk art som ble til omkring århundreskiftet, da i vekselvirkning med den filosofisk-pedagogiske forskning. Men selv om vi således først i den aller seneste tid kan tale om en pedagogisk vitenskap, har den pedagogiske tenkning og de pedagogiske ideer en lang

historie ved universitetene, ja de var der allerede i det stoff universitetene overtok da de ble til. Som Wilhelm Flitner bemerker er således f. eks. den antikke filosofi og retorikk i grunnen også en pedagogikk, og de moralteologiske utredninger hos kirkefedrene er eo ipso også pedagogiske i dette ords videste forstand.[2]) Dypest sett ligger den pedagogiske tenkning implisitt i hver filosofis og teologis tanker om mennesket, dets plass i tilværelsen og dets livsmål; den behøver ikke å foreligge utskilt som et eget element. Og forholder det seg slik, da har allerede middelalderens og reformasjonstidens universiteter formidlet en pedagogisk tradisjon til sine studenter, nemlig en teologisk-filosofisk tradisjon med klar kristelig dominans. Også innenfor vitenskapenes krets kan man således følge pedagogikkens røtter ned i kirkelig grunn. — I utviklingens løp trer så det pedagogiske element stadig klarere frem som en selvstendig størrelse, først ved at det innenfor de «gamle» vitenskaper blir holdt særlige forelesninger i pedagogikk, dernest ved at en professor ved siden av sine andre oppdrag også får et læreoppdrag i pedagogikk, og endelig da ved at faget blir utbygget med egne lærestoler og som eksamensfag. Også her betyr utviklingen en gradvis sekularisering. Når pedagogikken blir utskilt fra filosofien og teologien som et særlig stoffområde som må gjøres til gjenstand for spesielle forelesninger, betyr dette ikke ennå en total løsrivelse fra den kristelige tradisjon. En viss kontakt blir her fremdeles opprettholdt ved at det stod åpent ikke bare for filosofer, men også for teologer å holde slike forelesninger. Således har ikke bare en filosof som Kant, men også en teolog som Schleiermacher holdt forelesninger i pedagogikk. Annerledes blir det derimot fra den tid man går over til å utdele spesielle læreoppdrag i faget. Da går disse gjerne til en klassisk filolog eller til en psykolog. Dermed er veien åpnet for nyhumanismen også på dette felt, og i dens kjølvann følger så den moderne vitenskapelighet som prinsipielt sett ikke skal være livssynsmessig bundet, men som — kanskje nettopp derfor? — bare så altfor lett i tur og orden blir fanget av alle mulige livssynsstrømninger som gjør seg gjeldende i tidens åndsliv.

Utviklingen frem til den moderne pedagogiske vitenskap kunne selvfølgelig fremstilles under helt andre synsvinkler enn vi her har gjort. Det er ikke bare teologien pedagogikken har løsrevet seg fra. For å kunne bli en selvstendig vitenskap har den i tur og orden måttet frigjøre seg også fra filosofien, sosiologien og psykologien, ja siste etappe, frigjøringen fra psykologiens og sosiologiens overformynderi, står den fremdeles midt oppe i. For vårt emnes skyld har vi isolert en enkelt side av saken. Men riktignok da en meget viktig side. Når man følger utviklingslinjene bakover igjen, er det likefrem påfallende hvilken

2) Anf. skr. s. 4.

rolle teologien med dens kateketiske tradisjon har spilt som utgangspunkt for alle de tre linjene som fører frem til våre dagers pedagogikk. Og like påfallende er det hvorledes utviklingsprosessen liksom med en indre nødvendighet steg for steg fører til en stadig større kløft mellom teologi og pedagogikk. I dette perspektiv må vår aktuelle situasjon betraktes.

III.

Skal vi få full oversikt over situasjonen, må vi i tillegg til den linje som førte frem til den moderne pedagogikk, også kaste et blikk på religionspedagogikkens utviklingslinje. Som vi så, kan de siste 150 år for pedagogikkens vedkommende fremstilles som en eneste sammenhengende sekulariseringsprosess. Men hva har så i det samme tidsrom skjedd innenfor religionspedagogikken? Hvorledes har den utviklet seg i denne tiden da den almene pedagogikk steg for steg har løsrevet seg fra de religionspedagogiske tradisjoner?

Det merkelige er at det er innenfor det samme tidsrom at skillet ligger mellom religionspedagogikkens førvitenskapelige og dens vitenskapelige stadium. Religionspedagogikken blir først en vitenskap etter at den prosess er kommet i gang som etter hvert skulle komme til å frata den all innflytelse på den pedagogiske tenkning.

Kateketikkens utvikling faller sammen med den praktiske teologis utvikling som kan forutsettes kjent. Fra omkring midten av forrige århundre kan man si at kateketikken har funnet den plass innenfor den teologiske vitenskap og videre det prinsipielle opplegg som den har hatt like opp til våre dager. Fra da av er dens sikte å fremstille den oppdragende side ved kirkens handlinger eller, annerledes uttrykt, å gi en allsidig og altomfattende oppdragelseslære til bruk i kirkelige sammenhenger. Uten tvil var det litt av en prestasjon av den tids teologgenerasjon at den maktet på denne måten å gi kateketikken en alment anerkjent vitenskapelig stilling som en gren av den praktisk-teologiske vitenskap. Det vil bli stående som dens store fortjeneste på religionspedagogikkens område. I sitt slag er det også en imponerende serie kateketiske verker som ble frukten av dette opplegget. Man kan bare tenke på Gerh. v. Zezschwitz' «System der Katechetik» (1863—69), Th. Harnacks «Katechetik und Erklärung des Kleinen Katechismus» (1882) eller E. Sachsses «Die Lehre von der kirchlichen Erziehung nach evangelischen Grundsätzen» (1897), fremstillinger som — særlig i de historiske avsnitt — fremdeles er leseverdige. Eller på kateketikk-kapitlene i de samlede fremstillinger av den praktiske teologi frem til Joh. Steinbecks «System der praktischen Theologie» (1928—32) og E. Pfennigsdorfs «Praktische Theologie» (1929—30). Det er system-

byggingens tid. Man er opptatt med å utforske, sikte, ordne, forarbeide og systematisere den kirkelig-pedagogiske tradisjon.

En alvorlig begrensning har allikevel det opplegg man kommer frem til: man er så innsiktet mot de kirkelige sammenhenger at man taper av syne den pedagogikk som nettopp i samme tidsrom holder på å utvikle seg utenfor teologien. Mens kateketikkens betydning på grunn av den alminnelige utvikling faktisk gradvis reduseres, idet den kirkelige oppdragelseslære mer og mer trenges til side og isoleres som en slags merkelig prestevisdom uten noen som helst kontakt med tidens pulserende pedagogiske liv og den pedagogiske tenknings fremskritt, bygger og finpusser teologene ufortrødent på det kirkelig-pedagogiske system og bidrar derved indirekte selv til sekulariseringen.[3])

Naturligvis måtte en slik holdning i lengden gjøre seg umulig. Etter hvert ble den almene pedagogikk en slik makt at den ikke kunne ignoreres. Til sist lot det seg ikke lenger gjøre å holde frem med å bare ganske enkelt tradere den kirkelig-pedagogiske tradisjon, fordi det lå helt opp i dagen at meget av det fornuftigste som kan sies om oppdragelsesspørsmål, var sagt av den oppblomstrende almene pedagogikk. Så kan man, særlig i mellomkrigstiden, merke hvorledes nye ideer begynner å sive inn gjennom systemets vegger. I stadig større utstrekning refererer man pedagogiske teorier som er blitt almeneie eller som nettopp holder på å slå igjennom, som f. eks. herbartianismens formaltrinnsteori i forskjellige utformninger eller Kerschensteiners arbeidsskoletanker,[4]) og litteraturlistene begynner å ta inn almenpedagogisk og religionspsykologisk litteratur, til dels i utførlige egne avsnitt.[5])

Dermed er den situasjon skapt som vi sliter med den dag i dag. Den som har forsøkt å skrive om eller undervise i religionspedagogiske emner, vet at, slik tingene har utviklet seg, må stadig mer av tid eller plass gå til orientering i almen pedagogikk. Det problem man da står overfor, er hvorledes man skal kunne innordne den almene pedagogikks stoff i kateketikkens helhetssyn. Dette er alt annet enn lett, av to grunner. For det første *er* det nå engang ingen særlig sammenheng mellom den kateketiske tradisjon og den moderne pedagogikks resultater; disse har vokst frem på egen grunn, og forsøk på å kombinere dem med teologiske grunntanker vil nødvendigvis bli nokså kunstige. For

3) Hos enkelte, som Friedrich Niebergall (Praktische Theologie. Bd. II. Tübingen 1919, s. 254 ff.) og Martin Schian (Grundriss der Praktischen Theologie. 3. Aufl. Giessen 1934, s. 349 ff. og 353 ff.) kan man likevel merke en viss uro over at det holder på å bli en kløft mellom den kirkelige pedagogikk og skolepedagogikken, men uten at dette driver dem til en dyperegående prinsipiell gjennomtenkning av problemene.

4) Se f. eks. E. Pfennigsdorf: Praktische Theologie. I. Gütersloh 1930, s. 312 ff. og 317 ff.

5) Se f. eks. Joh. Steinbeck: System der praktischen Theologie. I. Leipzig 1928, s. 197 ff., 226 f., 280, 288; Martin Schian: Grundriss der Praktischen Theologie. 3. Aufl. Giessen 1934, s. 388 og 390.

det andre kan «anerkjente» moderne pedagogiske tanker til dels likefrem være en frukt av åndsstrømninger som står i en mer eller mindre direkte motsetning til den kristne tro, og så oppstår det problem at det blir en skjult spenning mellom det stoff man orienterer i, og den helhetsramme man presenterer det i. Stillingen er med andre ord den at kateketikken, i tillegg til å bli trengt opp i et hjørne som en slags obskur prestevisdom, trues med å uthules innenfra fordi den i stadig større utstrekning fylles ut med et stoff som ikke harmonerer med dens egne tradisjoner. Etter at det kirkelig-pedagogiske system i løpet av 100 år er blitt utbygd til fullkommenhet, står religionspedagogene plutselig i det dilemma at enten må de dosere en kirkelig-pedagogisk visdom som på bakgrunn av tidens pedagogiske dannelse virker nærmest dilettantisk[6]) eller i det minste uforståelig[7]), eller også må de innenfor kateketikkens ramme legge frem resultatene av en pedagogikk som bygger på et helt annet grunnlag enn kateketikken og til dels endog går ut fra livssynsposisjoner som står i direkte motsetning til den kristne tro.

IV.

Det ble oppgjøret med nyprotestantismen som skulle føre til at forholdet til den almene pedagogikk omsider ble satt på dagsordenen som et eget tema, og da som hovedtema. Når dette oppgjøret, som et tiår tidligere hadde satt inn i de teologiske hoveddisipliner, omkring 1930 endelig når så langt at også de praktisk-teologiske problemer kommer inn i synsfeltet, gir det seg av seg selv at forholdet religionspedagogikk — almen pedagogikk blir tatt opp til drøfting; dette representerer jo en side ved det problem som for den nye teologgenerasjon stod som selve grunnproblemet: forholdet kristendom — kultur.[8])

Man kunne ha ventet at det hadde vært sekulariseringen som til sist hadde tvunget saken frem. Eiendommelig nok skulle det snarere bli motsatt: ikke sekulariseringen, men tvert om kristianiseringen av kulturen står for de nye religionspedagoger som hovedproblemet, kristianisering da i betydningen falsk sammenblanding av kultur og kristendom. Man har på en ny måte oppdaget at Guds rike ikke er av denne verden, og at forsøkene på å kristianisere kulturen, så positive de enn

6) Hva man dessverre må si om den siste utløper av forrige århundres systembygging, Helmut Schreiner: Evangelische Pädagogik und Katechetik. Gütersloh 1959.

7) I en utførlig omtale av nyere religionspedagogisk litteratur i Die Sammlung 1954 under titelen «Zum Gespräch zwischen evangelischer Theologie und Pädagogik» peker den kjente göttingerpedagog Erich Weniger (s. 129) på det problem at mange av disse fremstillinger ikke er vitenskapelige i sin stil, men apodiktisk-forkynnende, slik at de må oversettes tilbake til «die ihr zugrundeliegenden Entscheidungen in einer wissenschaftlichen Streitfrage» for å kunne få betydning for den almene pedagogiske tenkning. — Her ligger ved siden av de nedenfor s. 140 anførte årsaker nok en årsak til at man fra den almene pedagogikks side er tilbøyelig til å betrakte religionspedagogikken som en oppdragelses*lære*, og ikke som oppdragelses*vitenskap* i dette ords egentlige forstand.

8) Til nyorienteringen i den evangeliske religionspedagogikk omkring 1930 se Ivar Asheim: Straumvende i tysk religionspedagogikk. I: Prismet 1957, s. 147 ff.

måtte være når det gjelder motivene, ikke er uten risiko for kristendommen selv. Kristendommen kan komme til å drukne i kulturen og den kristne sannhet til å bli redusert til almenhumant idégods fordi man ikke har tilstrekkelig forankring i det eskatologiske i det kristne budskap.[9])

Det man da først og fremst ser seg kallet til å gjøre opp med, er pedagogiseringen av evangeliet, tendensen til å betrakte evangeliet som et blott og bart dannelsesmiddel. Denne tendens hadde særlig gjort seg gjeldende innenfor den del av den tidligere religionspedagogiske litteratur som var skrevet med tanke på religionsundervisningen i skolen. Nettopp når man hadde skolen for øye, var det jo dobbelt lett å komme til å betrakte de kristne sannheter så ensidig under synsvinkelen kulturverdier at deres eskatologiske grunnkarakter ble fornektet. Inspirert av den dialektiske teologi drar man nå kraftig til felts mot dette, idet man hevder at evangeliet ikke er et stykke kultur, men tvert om kulturens krise.[10])

Konsekvensen av at man på denne måten, for å bevare evangeliet rent også med henblikk på religionsundervisningen, drar et skarpt skille mellom kristen forkynnelse og undervisning på den ene side og almenhumant kulturarbeid på den annen side, må naturligvis bli at kulturarbeidet fremtrer som noe relativt selvstendig i forhold til den kristne tro, og da også det kulturarbeid som utføres av den almene pedagogikk. Og så skjer da det forunderlige, men allikevel konsekvente, at oppgjøret med pedagogiseringen av evangeliet utvides til et oppgjør med forsøkene på kristianisering av pedagogikken, som en annen side av samme sak. Heller ikke forsøkene på å bygge opp en kristelig pedagogikk er, mener man, i samsvar med det prinsipielle forhold mellom kristendom og kultur som gir seg av det kristne budskaps egenart. Også en slik kristelig pedagogikk vil bety en fornektelse av evangeliets eskatologiske karakter. Pedagogikken må derfor få være en relativt selvstendig størrelse i forhold til den kristne tro.

Ikke utenfra, ved trykket av den almene pedagogikks voksende posisjon, men innenfra, ved egne anstrengelser for å holde evangeliet rent, blir således religionspedagogikken drevet til å ta opp til drøfting forholdet til den nye pedagogiske vitenskap og da til ikke bare å anerkjenne, men endog å fordre dens relative selvstendighet. Premissene kan være noe forskjellige. På reformert hold argumenterer man gjerne ut fra forholdet Gud — verden: det reformerte finitum non capax infiniti tillater ikke at det spesifikt kristelige går så langt inn i verden

9) Typisk for dette syn på forholdet kristendom—kultur er Oskar Hammelsbecks meget leste bok «Evangelische Lehre von der Erziehung», München 1950.

10) Se fremfor alt Georg Bohne: Das Wort Gottes und der Unterricht. Berlin 1929.

som en evangelisk pedagogikk ville forutsette.[11]) På luthersk hold argumenterer man gjerne ut fra regimentslæren: av læren om det verdslige regimente følger at et «verdslig» område som pedagogikken likså vel som f. eks. politikken må få en viss selvstendighet i forhold til kirken.[12]) Men konklusjonene blir de samme: det er saklig sett umulig å bygge ut en kristelig pedagogikk som et alternativ til den almene, «verdslige». Ja, det er heller ikke mulig på eksklusivt teologisk grunn å utforme en altomfattende oppdragelseslære som blir å gjøre gjeldende innenfor kirken. For dette ville forutsette at den kristne oppdragelse går for seg isolert fra alle «verdslige» sammenhenger, hva den jo ikke gjør. Også oppdragelsen i et kristent hjem har en «verdslig» side, hvor de regler kan gjøres gjeldende som den almene pedagogikk kommer frem til.

At de nye ideer betyr en sterk avgrensning av religionspedagogikkens sikte i forhold til det som ble satt opp da den i forrige århundre ble tatt inn i den praktiske teologi som en egen gren av denne vitenskap, ligger opp i dagen. Den gang ga man den som objekt «das kirchliche Handeln als erziehendes Handeln» rett og slett. Nå er man kommet dit at man ser at «kirchliches Handeln» — og konsekvent da også hver enkelt kristens handlen — har en «verdslig» side, etter som den kristne, uttrykt med tradisjonell luthersk terminologi, lever under to regimenter, et åndelig og et verdslig. I samsvar med regimentslæren kan det anlegges flere aspekter på «das kirchliche Handeln», og bare de av dem som på en eller annen måte springer frem av det åndelige regimente, kan det være religionspedagogikkens oppgave å behandle. De andre må overlates til den almene pedagogikk. Slik blir systembyggingen oppgitt til fordel for en langt mer bevegelig religionspedagogikk som går inn i en samtale og et samarbeid med de øvrige grener av pedagogikken og her konsentrerer seg til de oppgaver den og bare den kan løse ut fra sine spesielle forutsetninger.

Hva disse oppgaver rent konkret skal bestå i, er man ikke enig om. Noen gir en videre definisjon av oppgavekretsen, andre en trangere.[13]) Dette er et punkt hvor debatten ennå ikke er avklaret. Men så meget er iallfall klart at vi vil få en religionspedagogikk som istedenfor å gi en altomfattende oppdragelseslære bevisst konsentrerer seg om de peda-

11) Dette er bakgrunnen hos Hammelsbeck i hans ovennevnte arbeid (se note 9).

12) Så Kurt Frör i hans meget leseverdige lille studie «Erziehung und Kerygma», München 1952.

13) Ytterpunktene representeres av Georg Bohne, som i sitt tobindsverk «Grundlagen der Erziehung» (Hamburg 1951—53) på nye premisser nærmer seg den tidligere systembygging igjen, og Gert Otto, hvis teser, om de ble konsekvent gjennomført, nærmest synes å måtte føre til en oppløsning av religionspedagogikken som fag til fordel for den enkelte kristne vitenskapsmanns innsats i den almene pedagogikk (Verkündigung und Erziehung. Göttingen 1957). Mellom disse ytterpunkter et sted går hovedstrømmen, representert av navn som Frör, Doerne, Hammelsbeck, Kittel, Uhsadel, Giese.

gogiske problemkretser og sakforhold hvor det trenges en spesiell teologisk analyse.

At det finnes slike problemer og sakforhold, ser man lettest når det gjelder kristendomsundervisningen. Som eksempel kan nevnes tilegnelsesproblematikken, som jo bare kan tilrettelegges ved hjelp av teologiske kategorier, såfremt man vil være tro mot det stoff man her behandler. Almene pedagogiske kategorier strekker her ikke til. I det hele gjelder det om de almene pedagogiske kategorier at de må prøves på den kristne tradisjon, gjennomlyses og eventuelt modifiseres ut fra denne før de kan anvendes i kristendomsundervisningen. Den rette forståelse av begrepet «undervisning» kan f. eks. når det gjelder kristendomsundervisningen, først vinnes ved en undersøkelse av det nytestamentlige didaskein og den dogmatiske refleksjon over lærens plass og funksjon. Slik må den almene didaktikk suppleres og modifiseres av religionspedagogikken.[14]) På lignende vis gjemmer stoffutvalgsspørsmålet og spørsmålet om hvilken vekt og plass de ulike stoffgrupper skal ha i undervisningen, på en rekke problemer av spesifikt teologisk natur. Skal disse kunne få en tilfredsstillende behandling, er det neppe noen vei utenom en religionspedagogikk som egen disiplin.

Men også når det gjelder oppdragelsesproblemene i videre forstand, er der behov for et særlig religionspedagogisk arbeid. Så allerede av den grunn at kristendomsundervisningen alltid vil stå plasert i mer omfattende pedagogiske sammenhenger som også må tas med i betraktningen når dens spesielle problemer skal drøftes. Og videre fordi den autonomi man fra teologisk hold innrømmer den almene pedagogikk, ikke kan bli noen absolutt, men bare en relativ autonomi. Skulle autonomien være absolutt, måtte den pedagogiske virkelighet isoleres fra andre virkelighetsområder, hva det ikke kan være tale om. En slik pedagogikk ville bli en livsfjern abstraksjon. Og vil man se teologisk på saken, ville det være en misforståelse å tro at en absolutt autonomi må bli konsekvensen av den lutherske regimentslære. For når den skjelner mellom to regimenter, gir jo den lutherske regimentslære likevel plass for en etisk forkynnelse med adresse til dem som utøver det verdslige regimente i hjem og samfunn, et forhold som må få konsekvenser også for kirkens arbeid med de pedagogiske problemer.[15]) På alle punkter hvor etiske problemer dukker opp innenfor pedagogikken, må det være legitimt at religionspedagogikken gir sitt bidrag ut fra den kristne etikk.

14) Et meget interessant eksempel på denne side ved det religionspedagogiske arbeid er Hermann Diem—Werner Loch: Erziehung durch Verkündigung. Heidelberg 1959. (Pädagogische Forschungen. 12.)

15) Se Ivar Asheim: Glaube und Erziehung bei Luther. Heidelberg 1961, s. 30 ff. (Pädagogische Forschungen. 17.)

Endelig trenges religionspedagogikken slik vi her forstår dette begrepet, nemlig i form av et teologisk arbeid med de pedagogiske spørsmål rett og slett, på alle punkter hvor livssynsfaktorer gjør seg gjeldende i det pedagogisk-vitenskapelige arbeid. Det vil fremfor alt være tilfellet der man forsøker å bygge enkelterkjennelser sammen til mer omfattende synteser, som f. eks. i målsettingsspørsmålet. Går man slike forsøk etter i sømmene, vil det gjerne vise seg at det synteseskapende element er av livssynsmessig art, ofte et trekk fra et eller annet menneskesyn. Det blir på slike punkter klart at selv om den almene pedagogikk i og for seg kan komme frem til en hel rekke erkjennelser som livssynsmessig er nøytrale, kan den ikke makte å utsjalte alle livssynsmessige momenter, dersom den ikke skal falle fra hverandre i et virvar av detaljresultater, hva den ikke kan tillate seg så lenge den ønsker å være retningsgivende for pedagogisk praksis. Men forholder det seg nå slik at man i vesentlige pedagogiske spørsmål bare kan komme frem til klarhet ved at visse livssynsmessige momenter blir implisert i drøftelsene, så må det være klart at det bare må være ønskelig at også det kristne livssyn får anledning til å gi sitt bidrag. En teologisk innsats i livssynsdebatten i den almene pedagogikk kan da ikke betraktes som noen grenseoverskridelse fra teologiens side. — Ser man så saken fra teologiens side, er det klart at en slik innsats heller ikke er i strid med teologiens syn på sin egen oppgave slik denne kommer til uttrykk gjennom regimentslæren. Regimentslæren innebærer jo at vårt kulturarbeid innenfor det verdslige regimente for så vidt som det trenger det lys en tro kan gi, skal hente dette lys fra kirken;[16]) ellers er det verdslige regimente ikke lenger verdslig, men har gjort seg selv til et åndelig regimente. Fordi dette stadig vil komme til å skje, idet pedagoger som ikke har noen personlig tilknytning til den kristne tro, vil komme til å implisere sitt eget, i denne sammenheng mer eller mindre «tilfeldige» livssyn i sitt vitenskapelige arbeid, slik at sakforhold som er vesentlige for den kristne tro, faller utenfor synsfeltet, vil det teologisk sett alltid være bruk for en religionspedagogikk som er å jour med den pedagogiske debatt og kan gjøre den kristne tro gjeldende der.

På denne måten kan det utkrystalliseres en rekke punkter hvor et teologisk arbeid med oppdragelsesproblemene har en oppgave. At man ikke kan risse opp konturene av et system, en kristelig pedagogikk, men må nøye seg med å antyde slike punkter, er karakteristisk for den nye situasjon i forholdet mellom religionspedagogikk og pedagogikk på evangelisk grunn. De avsluttede systemer avløses nå av en religionspedagogikk som med et sikkert fotfeste i sentrum av den kristne tradi-

16) At det er det åndelige regimente som må gi trosbakgrunnen for vårt kultur-arbeid, er en selvsagt forutsetning når Luther henviser de almene pedagogiske spørsmål til det verdslige regimente. Se I. Asheim, anf. skr. s. 248—266.

sjon er flettet inn i den almene pedagogikk i brytninger og samarbeid, i samtale og debatt.[17]) På langt sikt vil dette formodentlig være det mest fruktbare. At det er best samsvar med det lutherske syn på forholdet mellom kirken og kulturen, kan det neppe være tvil om.

V.

Hvorledes stiller så den almene pedagogikk seg til religionspedagogikken? For den almene pedagogikk har det jo ikke i den grad vært et livsspørsmål å komme til klarhet over forholdet som for religionspedagogikken. Som storebror i forholdet kunne den tvert om være fristet til å ignorere den annen part.

Når det likevel finnes fremstående pedagoger som ikke har gjort dette, er det fordi de har et våkent øye for den store verdi kirken har som oppsedingsmakt, og fordi de innser at kirken trenger en religionspedagogikk om den skal kunne løse sine pedagogiske oppgaver. På disse premisser synes det fra den almene pedagogikks side ikke å være noen særlige vanskeligheter forbundet med det å anerkjenne religionspedagogikkens eksistensberettigelse. Derimot melder visse problemer seg når man spør hvilken *rekkevidde* religionspedagogikken kan ha.

Karakteristisk for de betenkeligheter man på den almene pedagogikks side da kan gjøre gjeldende overfor religionspedagogene, er Wilhelm Flitners tese at religionspedagogikken ikke kan bli noe mer enn en oppsedings*lære,* derimot ikke en oppsedings*vitenskap.*[18]) Med oppsedingslære mener han da en pedagogikk som er utformet med tanke på oppdragere som står i en bestemt historisk oppgavekrets, som f. eks. den evangeliske kirke i det 20. årh. I motsetning til oppsedingsvitenskapen er oppsedingslæren ikke universal, men lokal, ikke almengyldig, men begrenset i tid og rom. Til vitenskapens begrep hører nemlig ifølge Flitner kravet på almengyldighet og universalitet.[19])

Som man vil se, er Flitners problem en variant av det gamle problem om teologiens vitenskapelighet. Aksepterer man hans argumenter, har man med det samme akseptert at teologien bare kan gjøre krav på å være en vitenskap dersom den forstår seg som religionsvitenskap, et standpunkt som jo forlengst er forlatt innenfor teologien. Vi kan således på dette punkt overlate forsvaret for religionspedagogikken til den alminnelige teologiske ensyklopedi. Så også forsvaret for navnet,

17) Et inntrykk av denne samtalen, som fremfor alt er kommet i gang innenfor tysk religionspedagogikk, gir Comenius-instituttets serie Pädagogische Forschungen. Se f. eks. nr. 2 (Bollnow/Lichtenstein/Weber: Der Mensch in Theologie und Pädagogik. 1957) og nr. 13 (Otto/Scheuerl/Röbbelen: Neue Beiträge zum Thema Erziehung und Verkündigung. 1960). Se også S. Wolf: Evangelische Unterweisung und innere Schulreform. München 1959.

18) I artikkelen «Erziehungswissenschaft und kirchliche Pädagogik», offentliggjort i samlebindet «Grund- und Zeitfragen der Erziehung und Bildung», Stuttgart 1954. Se s. 118.

19) Sammesteds s. 113—116.

for kan man bruke betegnelsen religionsfilosofi for den teologiske religionsfilosofi av nyere dato, må også betegnelsen religionspedagogikk være brukbar for den nye teologiske religionspedagogikk.

Dernest må det gjøres oppmerksom på at det hos Flitner finnes et moment som peker ut over hans ovennevnte hovedtese. Flitner innrømmer nemlig at det ikke bare er plass for, men også bruk for en kristen livssynsinnsats i den pedagogiske vitenskap. Det er direkte ønskelig at det kristne livssyn gjør seg gjeldende innenfor pedagogikken, for klar erkjennelse kommer man her først frem til når beskrivelsen av fenomenene blir utfylt av en vurdering, og vurdering er bare mulig på basis av et livssyn. Flitner holder det for mulig at nettopp det kristne livssyn kunne hjelpe oss til å se noe som vi ellers ville være blinde for i den pedagogiske virkelighet.[20]) — Men når en slik livssynsinnsats kan anerkjennes som vitenskapelig arbeid, hvorfor ikke da av praktiske grunner overlate den til en egen disiplin, en religionspedagogisk vitenskap? Det blir ikke helt klart hvorfor Flitner ikke finner å kunne gå så langt. Men det synes som om hovedårsaken ligger i frykten for en konfesjonalisering av vitenskapen som sådan. Flitner assosierer tanken om en evangelisk religionspedagogisk vitenskap med tidligere forsøk på å bygge opp et kirkelig-pedagogisk system som da eo ipso kom til å gjelde som et *alternativ* til den almene pedagogikk. Men det betyr jo at det i grunnen er den tidligere epokes kateketikk Flitner ikke kan anerkjenne som noe mer enn en oppdragelseslære. Hans innvendinger treffer ikke riktig den nye religionspedagogikk som holder på å vokse frem. For karakteristisk for denne er, som vi har sett, at den har oppgitt systembyggingen. Tar man dette i betraktning, ser man at det ikke er spørsmål om mer enn å anerkjenne en vitenskapelig teologisk religionspedagogikk ved siden av den almene pedagogikk og i samarbeid med denne, da taper Flitners argumenter all vekt.

Mot Flitner må man videre innvende at dersom kirken i dag, som Flitner selv ønsker, skal ha utsikt til å funksjonere som oppdragende livsordning, er det ikke tilstrekkelig at den blir utrustet med en førvitenskapelig oppdragelseslære. En oppdragelseslære som ikke fullt ut kan gjøre krav på å være vitenskapelig, er i vår situasjon ikke lenger troverdig og betyr derfor ingen som helst støtte i den kirkelige praksis, rent bortsett fra at den er helt avskåret fra å yte noe som helst bidrag i den pedagogiske debatt. Dersom man tror at det kristne livssyn har noe å gi når det gjelder klarleggingen av de pedagogiske fenomener, og dersom man mener at kirken har en positiv funksjon som oppdragelsesmakt, kommer man neppe forbi kravet om en vitenskapelig religionspedagogikk.

20) Sammesteds s. 116—118.

DEN ELDRE PIETISMES ANNET HOVEDSENTRUM I NORGE
EN STORMFULL VISITAS

Av Birger Gulbrandsen

Fra norsk kirkehistorie er Thomas von Westens og Syvstjernens virksomhet i Romsdalen og på Nordmøre vel kjent; men hvem har hørt om at det i Brønnøy på Helgeland den gangen var en prest av samme støpning? Han hette Jacob Hersleb, og vi skal nå rette kikkerten mot denne polarstjernen. Hammond omtaler en bispevisitas i Brønnøy som resulterte i at biskopen, Peder Krog, sendte inn klage på Hersleb, og det ble prosess av det. Over dette ble Thomas von Westen så opprørt at han kaller biskopen «Guds Riges afsagte og alle Guds Tieneres eedsvorne Fiende».[1]) Kan det være grunn til å skyte med så grovt kaliber? Vi skal se.

Vi skriver til Statsarkivet i Trondheim og får utskrift av Kirkeboken for Brønnøy 1718: «Fest Mich (29. sept.): Tieniste i Brønøen. Præd: examen: — Samme dag schulde Biscopen visiterit, kom ikke frem.» Men uken etter kom han: «Dom XVI Trin (2. okt.): Tieniste i Brønøen. Velædle hr. biskop visiterit. Vor Herre for Jesu schyld tilgive den megen forargelse som scheede i Guds huus samme dag!»

Dette blir spennende. Hvor kan vi få vite mer om dette? I sin selvbiografi omtaler ikke Hersleb visitasen.[2]) Heller ikke finner vi noe i Erlandsens eller i Gjessings prestebiografier. Så går vi til Riksarkivet, og der ser vi saken fullt opplyst. Originaldokumenter fra prosessen mot Hersleb ruller opp for oss den ene detalj etter den andre til vi får et bilde like klart og levende som det vi har av Syvstjernen, et nytt bilde fra pietismens tid som bør få sin plass i norsk kirkehistorie.

Kl. 10 søndag morgen kom en mann, Hans Martin Heintz, til kirken. Da det var god tid før gudstjenesten begynte, tok han en tur bort til prestegården, som han kaller «dagligstuen». Der fikk han se mange mennesker, gamle og halvvoksne gutter som stormet opp trappen til «salen» der biskopen holdt til. De ville, sa de, klage til biskopen over presten for «den strenge lærdom». Det ble så stor og langvarig «tumult»

1) Hans Hammond: Den Nordiske Missions-Hist. 1787, s. 650.
2) Jacob Herslebs selvbiografiske opptegnelser, ms i Universitetsbiblioteket, Oslo.

på salen at gudstjenesten først kunne ta til over middag. Biskopen tok tallet på de frammøtte, det var 112, og lederen var Tarald Gaupen. Jacob Hersleb og hans medtjener Jacob Brøndlund var til stede. Det ble innlevert en skriftlig klage på presten og tre «Spørsmålsbøker».

Klagen gjelder først de mange spørsmål som presten stiller, som inneholder god opplysning til salighets forstand for de unge, men presten vil at de også skal læres av *de gamle*. Mange gamle har meldt seg tre-fire ganger til Guds bord, men er ikke blitt antatt fordi de ikke kunne svare; ja noen er avgått ved døden uten sakramentet og har i sin dødsstund høylytt klaget over det. På grunn av de mange spørsmål blir lørdagsprekenen ofte begynt først ved to-tre-tiden om ettermiddagen. Noen er blitt så utmattet at de måtte bæres «så godt som døde» ut av kirken. Mange blir syke ved å stå i frost og kulde i kirken for å overhøres. Til og med barselkvinner og deslike må møte om lørdagen fordi presten ikke vil ta noen til skrifte søndag før gudstjenesten. Været hindrer mange, men selv om de når fram, blir de fleste avvist fordi de ikke kan svare på de vanskelige spørsmålene. Mange gamle kunne ikke lese i bok og enda mindre lese skrift, de var for gamle til å gå på skole igjen og hukommelsen strakk ikke til m. m.

Biskopen tittet i Spørsmålsbøkene og fant snart ut at mange spørsmål var unødvendige til salighet.

Gudstjenesten ble åpnet ved at hr. Erich Schytte forrettet altertjenesten før prekenen som ble holdt av Jacob Hersleb over dagens tekst, enkens sønn av Nain. Biskopen holdt en kort sermon fra kordøren og katekiserte så både unge og gamle. Etter katekisasjonen ropte biskopen: «Børn, har I noget at klage over eders prester, da sig det nu frem. Vi havde noget for os paa Loftet i Præstens Huus, sig det nu!» Det ble «et usømmelig og meget uskikkelig Raab og Alarm over hele Kirken», da klagene fra salen holdt fram.

Biskopen irettesatte presten, som svarte at han måtte prøve altergjestene, de som ikke hadde salighets forstand måtte han sette fra sakramentet til forbedring. Det ble igjen larm, og biskopen «faldt ligesom i Forundring», og da presten ville fortsette, trampet biskopen i gulvet. Han hadde i dag prøvd dem, sa han, de er alle så vel opplyste at de forstår sin salighets sak. Det ble et skarpt ordskifte mellom biskopen og presten. Biskopen hevdet at det var de unge som skulle lære, ikke de gamle. «Hvor bliver det da af den aandelige Vekst, Deres Høierværdighed?» spurte presten, og mente han trengte biskopens støtte og ikke motstand. Klagene fortsatte og biskopen sa: «Gud bevare mig,

3) Detaljerte opplysninger om gudstjenesten i brev fra Hans Heintz til Hersleb 21. mai 1719, Jacob Jersin til H. 23. mai 1719, Herman Tollefsen til H. 22. mai 1719, Jens Tollefsen til H. 23. mai 1719, Jon Jonsøn til H. 23. mai, Jacob Hersleb til Kongen 24. mai. Norske Indlæg, Riksark. Oslo.

Domine, klager de ikke alle over Eder?» Han vendte seg til de halvvoksne guttene oppe på lemmen: «End I der oppe, hvad siger I? Siger ikke I det samme?» Noen truet presten med knyttneven.

Biskopen ga presten direktiver, og vil presten ikke rette seg etter dem, skal han straffes. «Har jeg ikke lært ret, saa suspender mig,» sa Hersleb, han kunne ikke for sin samvittighets skyld lære og handle annerledes enn han hadde gjort; hertil repliserte biskopen: «Vil I ikke være i Kirken, da gaa paa Dør.» Presten mente at Kongen fikk dømme i denne sak.

Biskopen sa at Brønnøy-prestene ville ape etter de prestene i Romsdalen og på Nordmøre som hadde sendt Kongen en «ugudelig pasqvil» (Syvstjernen). Jacob Brøndlund som ville forsvare Hersleb, ble bedt om å tie.

På veien hjem fra kirken 16. søndag trinitatis 1716 falt en 80 år gammel mann, Oluf Steffensen, død om, og det ble sagt at den lange gudstjenesten var årsaken. Sønnen var ikke av den mening. Han sa at faren hadde gått sunn og frisk ut av kirken, og at han på veien, uten å ha klaget over tretthet eller svakhet, falt død om. Av Ministerialboken går det fram at mye hadde gått for seg i kirken den dagen: 1) Ungdommen overhørt, 2) 125 vært til alters, 3) Tre var blitt trolovet, 4) Lyst til ekteskap etc., 5) Holdt gravfestelser, 6) Introduksjon av barselskvinner, 7) Døpt 4 barn, 8) Katekismus forklart, 9) Prekenen eksaminert. Dette skjedde i Vassås annekskirke, og Tarald Gaupen og Niels Skille fikk folket med seg i sin misnøye med presten. Befalingsmannen, Reitzer, sier at gudstjenesten undertiden vel har vart noe lenge, men da det var gudstjeneste i Vassås bare en søndag i måneden, ble forretningene mange, dertil kom prestens «store nidkjærhed og fliid». I et land som ligger så langt mot Norden, og hvor dagene om vinteren er så korte, kan det ikke lastes presten at kirketjenesten har vart inntil lyset er blitt tent i kirken, og at menigheten ikke er kommet ut av kirken før mørket er falt på. Det er ved kirken også bekvemme hus til natteleie for reisende, ja de som klager mest har kortest vei hjem, og ingen er på hjemreisen kommet til skade.[4])

Lørdag 6. august 1718 begynte tjenesten kl. 8 om morgenen og varte til kl. 15.30 om ettermiddagen. Når den ikke kunne begynne før kl. 8, kom det av at klokkeren måtte ha tid til å opptegne de skriftende, 60 stykker, og videre måtte han «for at berede nogen for Præsten, igennemløbe nogle spørsmaale». Presten hadde både holdt preken, eksaminert og skriftet; en stakket tid hadde han gått hjem til prestegården like ved kirken, men i pausen hadde klokkeren måttet lære på noen for deres vankundighets skyld.

4) Chr. Reitzer til Kongen 15. november 1724, Indlæg.

Presten hadde menighetens tinglyste attest for at han aldri hadde kommet for sent til kirken. Mange hadde prist den kjærlighet han hadde vist ved «at have taget dem i sin stue for at undervise dennem» når de ville gå til skrifte. Klokkeren hjalp til og gjorde sine «antegnelser». Klokkeren er sikkert en av dem som har fulgt godt med i Herslebs eksaminasjoner og notert seg spørsmål og svar. «Spørsmålsbøkene» er blitt til på den måten at skrivekyndige under eksaminasjonen har skrevet ned spørsmålene. Presten kunne derfor ikke påta seg ansvaret for at de var riktige.[5]) En får inntrykk av at det var mange slike skrevne spørsmålsbøker i omløp, og at de ble flittig brukt i hjemmene, ja langt ut over menighetens grenser. I biskop Pontoppidans kopibøker i Statsarkivet i Bergen fins det et brev til justisråd Finchenhagen av 20. juli 1751 med opplysning om at han har mottatt en sending katekismeforklaringer, og han føyer til denne merknad: «I Trondhjem ville de herefter knap gjøres behov, efterdi der bruges et andet compedium cathecet. 1½ ark av her Jac Hersleb.» Dette er merkelig. Hersleb utga sin spørsmålsbok i trykken først et år senere i 1752. Kan det være mulig at Pontoppidan sikter til håndskrevne bøker? Angivelsen av størrelsen stemmer ikke med den trykte boken. Pontoppidan sørger ikke over at Herslebs bok vil slå ut hans egen i Krogs bispedømme.

Noe nytt innførte Hersleb i Brønnøy: Han katekiserte over søndagens evangelium og over sin preken, et ekte pietistisk trekk, cfr. Spener og Francke. Biskopen sa under visitasen at det ikke måtte innrettes noen særlig eksamen med prekenen, en trenger ikke vite hvor mange deler prekenen ble delt i, mente han; men for Hersleb var nok prekenens *innhold* det vesentlige.

Hersleb, Brøndlund og klokkeren i Brønnøy praktiserte også katekisasjon av de «gamle». Dette var i og for seg ikke noe nytt eller lovstridig, men ble likevel et av anklagepunktene. Hersleb gjør sin saligheds ed på at han har fulgt loven og sin embetsplikt når han har tatt hensyn til den enkeltes nemme, alder og tilstand. Han har i sine spørsmål tatt hensyn til gamle og mindre vittige mennesker. Reitzer medgir at gamle så vel som unge og vittige bør ha salighets forstand; og at en prest må kunne spørre om det som han akter nødvendig for sjelens salighet.

De som ikke kunne minimum, ble etter skriftemålet avvist til de hadde lært mer, og så tok han eller klokkeren seg ekstra av dem. Det ble påstått at han hadde brukt harde ord ved avvisningen, og biskopen mente at han hadde misbrukt sin embetsmyndighet, men Reitzer viser til «Lovens Bog 5 Capitel 14 Artikel som visserligen bør være Presten en hellig Lov», — den gir presten både anledning og myndighet. Både

5) Ibid.

Hersleb og klokkeren anvendte møysommelig flid på å undervise en vankundig 60 år gammel mann, Oluf Knudsen. Han døde natten mellom lørdag og søndag, da de hadde tenkt å ta ham for seg igjen. Han døde uten sakramentet.

«Men, Allernaadigste Konge,» sier Reitzer, «jeg tør dog allerunderdanisk ikke sige, udi noget af alt dette at være blevet syndet enten af Hr. Jacob Hersleb eller af hans daværende Capellan Hr. Jacob Brøndlund, som selv tilstaae sig at have afvist tvende af disse saaledes hendøde Mennesker. Ti hvem ved, om de ikke have haft største føye til denne afvisning fra Skriftestolen?»[6])

Da vi i sakens dokumenter hører lite om Brøndlund, skal vi her referere et trekk fra kirkeboken. Han skriver selv:

«Anno MDCCXIIX. His pacem terris confer Moderator Olympi: Die 5ta Ian: Paa min reyse til Soelstad begiærede Ole Andersen Heyl og Peder Fordelsen Holm med sin qvinde Festo Epiphan: at blifve deelagtig udi det Høyværdige Altaren Sacramente, da dog Peder Holms quinde Christen Nielsdt. udi sit eget huus for nogen tid siden hafde ofver faldet Ole Andersen Heyl med hug og Skiende ord uden brøde, og som ingen af deelene kunde forlige sig med sin Gud, før de indbiurdis med hverandre være forligte, da /: som Sogne Præsten ey kunde være til stæde :/ blef sagen hos Peder Fordelsen Holm udi bivær af mig og følgende dannemænd Joen Hansen Lysfjord Dønnes Nielson ibid Joen Johansen Heyl og Ole Soelstad saaledis componered at Christen Nielsdt. Holm, bad Oluf Andersen Heyl, som paa stædet sig præsenterede, om forladelse for det hun hafde giort og talt, hvilchet var scheed af hendis storre qvindel. schrøbelighed, forsichrede der hos aldrig noget u-tilbørligt hverchen udi ord eller giærninger mod ham at schulde udvise. Manden Peder Holm, som iche var saa aldelis reen udi sagen, giorde ogsaa løfter om Fuld Kommen Venschab og Forligelighed, saa fremt denne sag ey fremdeles schulde staat aaben. Herpaa blef begge Parterne til Afløsning og Altarens Sacramente admitteret. J Brøndlund.»[7])

Da visitasgudstjenesten var slutt, og de kom over i prestegården etter visitasen, spurte Hersleb biskopen om han kunne få klageskriftet til erklæring — det hadde han også i kirken forgjeves bedt om —, men biskopen svarte: «Det tiene Eder icke.»

Ut over kvelden fikk biskopen tid til å lese igjennom de tre Spørsmålsbøkene. Han finner at det ikke er noe betydelig i dem, det er et uordentlig misk-mask av så mangfoldige spørsmål at enfoldige folk mer forvirres enn opplyses. I materien om gjenløsningen finner han et kalvinistisk svar, som muligens uten kritikk er avskrevet etter en kalvinistisk forfatter. Det er ikke gitt noen prest myndighet til uten sensur og approbasjon å skrive katekismusser eller å pådytte menigheten sine spekulasjoner. — Denne subjektive dom meddeler biskopen senere til Kongen. Objektivt sett er dommen urett.

6) Klageskrift til biskopen. Herslebs og Brøndlunds svar på klageskriftet. Krogs skriv til Kongen. Indlæg.

7) Kirkebok for Solstad i Brønnoe 1677—1762, s. 41 f.

Brevet til Kongen er datert 3. desember 1718. Biskopen er nå kommet tilbake fra en besværlig Nordlands-reise med dårlig vær. Før han reiste hadde han for det meste vært sengeliggende i 6—7 måneder. Baklandet er så ødelagt at ikke den ringeste hytte er tilbake, hans gård Bakke er uten påtrengende årsak brent.[8]) Han referer først klagene fra «Brønøens menighed» over Hersleb. Han sender ikke med originalen til klageskriftene, men gir bare et ekstrakt. Så følger hans vurdering av Spørsmålsbøkene og hans skildring av tumulten i kirken: «Og i hvor vel at denne tumult i kirken varede ofver Een Time, og icke kunde stillis, saa hafde dog Præsten intet andet at indvende end at Sjel sad i hans hals; det var hans formula som ofte blef repeterit, naar hand schulde tage folch til Guds bord: item Een menighed maatte icke sette sig op imod sin Sielesørgere: Jeg bad om Gehør. Jeg støtte til liud mange Gange, men forgiefves. Omsider maatte jeg da afbryde, og formanede Præsten til moderation, og maatte tilsige Menigheden, at den vedbørlig Satisfaction schulde vederfaris.» Han kan ikke finne grunn til at skikkelige gamle folk så hånlig skulle avvises fra sakramentet. Han inkvirerte dem, de visste å svare på hans dype spørsmål med god fornøyelse, vel underviste som de var av avdøde Mag. Bredal, en lærd og meget flittig mann. Kirkealmuen klaget over at Hersleb brukte skriftestolen og sakramentet til en svøpe og plage for menigheten, og skal prestens dominium med sakramentet fortsette, skal sakramentet med tiden bli likså profitabelt i lutherdommen som purgatorium i pavedømmet. Til slutt ber han om å få Kongens vilje og befaling om prestene:

«Allernaadigste Konge og Herre. Denne Jacob Hersleb formenes at vilde være Een appendix til de 7 Præster fra Nordmør og Romsdal hvis oiconomie jeg udi min memorial af 11 septer 1717 allerunderd. haver forestillet. Men som de schulde hafve Een sær correspondence eller confidence til nogle af Dris Theologer i Kiøbenhafn, saa hafver Prousten paa Nordmør erigerit den heele Christelighed i sit Proustie til at opponere sig imod min ærindring hvilken jeg hafver gjort til den, uden noviteter at holde sig laugen og Ritualet efterrettelige, og sub specie sanctitatis, nye catecismusser og nye ritualer indføre, hafver Jeg eractet det høyest nødvendig Eders Kongl. Mayt sligt allerunderd. at tilkendegifve, og videre factioner og anomalier at forekomme - - -.»

Ved skriv av 17. februar 1719[9]) får biskopen pålegg om å ta til seg to upartiske proster for å granske Hr. Jac. Herslebs forhold. Først den 19. mai s. å. får Hersleb underretning om dette, og skriver til Kongen[10]) at forferdelse har betatt hans hjerte, skam og blusel bedekker hans ansikt over biskopens angivelse for Kongl. Maj. Han imøtegår biskopens

8) Krog til D. Wibe 3. desember 1719. Indlæg.
9) Norske missiver febr. 1719. Indlæg.
10) Hersleb til Kongen 24. mai 1719. Indlæg.

påstander, han har oppfylt sine embetsplikter, lov og ritual gemäss og har ren samvittighet og fortjener mer Kongens nåde enn unåde. Han har aldri kunnet forsikre seg biskopens bevågenhet. Under visitasen viste han seg som hans fiende, han beskjemmet ham for hele menigheten og har for Kongen angitt ham i hårde ekstrakter, mer enn han har tenkt og ventet. Han frykter for å falle i sin fiendes hånd, og at han skal disponere over hans velferd, ære, kall og embetsførelse. Han ber om 4 upartiske kommissærer, to verdslige, stiftsamtm. von Ahnen og amtmann Schelderup og to geistlige, mag. Anders Dass, Alstahoug og Hr. Hans Arentsøn, Stadsbygd, og han ber om at biskopen for samme rett måtte stå til ansvar for sin lovstridige behandling mot ham under visitasen og hans ubeviselige angivelse til Kongl. Maj.

Som Krog, så er også Hersleb sterkt opptatt med tanken på krigen. Han sier i et dikt fra 1718:

> Herren nu er vreed, det har en Norge funden
> Er med Hunger, Kriig og Sygdoms Plage bunden,
> Og eftersom saa faae ydmyger sig for Gud,
> Da er nok ventelig et enda haarder Bud.
> At det Syndig Folck nu Ondskabs Art vil lade!
> Den gamle Synde-sti af ganske Hierte hade
> Iføre sig i Sæck, udøse Taare-flood
> Med Hiertens Suck og Bøn at gaae sin Gud imod!
> Mens ach! det ønskis meer end som vi det kan haabe
> Mand ser saa ringe Boed, i hvad vi monne raabe.[11])

Den 27. mai 1719, tre dager etter Herslebs brev til Kongen, sender von Westen brev til Missionskollegiet der han forsvarer Hersleb, retter voldsomme klager mot biskopen og erklærer seg villig til å legge ned sine embeter.[12]) Da undersøkelseskommisjonen blir nedsatt sender ikke biskop Krog von Westen melding om det, hva han som medanklaget kunne ha krav på. Før vi må gå videre skal vi se nærmere på von Westens forhold til Brønnøy.

I sin ungdom var han et par år huslærer hos sorenskriver Dass på Helgeland. I Riksarkivet (N. Indlæg) er en attest fra Hersleb om sorenskriver Søren Dass, som viser at også han har stått familien nær.

Det var tre prester i Brønnøy, Hersleb, Brøndlund og Erich Schytte. Schytte residerte på Vega, som var anneks til Brønnøy, og han forrettet altergudstjeneste under visitasen i 1718. Han var gift med Else Cathe, som Hammond sier var søster av Thomas, og det kan hun vel kalles. Hun var datter av apoteker Cypriacus Cathe og hustru Maren Jacobsdtr. Lund som siden ble g. m. far til Thomas, apoteker Arnoldus von W.;

11) I hans bok Asylum Fidelium.
12) Hammond, s. 649.

men Thomas var sønn av Arnoldus og hans første hustru Inger Marie Meyer.[13]) Hammond sier at Erich Schytte var «en af de beste Præster i Nordland.» Hans sønn, Arnoldus gjorde Thomas von Westen til misjonær. Når vi ikke hører mer om Erich Schytte under striden, kommer det vel av det han var syk. Han ble i sine siste år († 1725) båret til kirken og forrettet med «pinefuld Besværlighed».[14])

På sine misjonsreiser stanset von Westen selvsagt på Brønnøy prestegård, som lå midt i leia. Han dimitterte privat Jacob Herslebs sønn, Peder.[15]) Trinitatissøndag 1718 var han fadder til Jacob Herslebs barn. Brøndlund skriver i Ministerialboken: Døbt Hr. Jacob Herslebs barn, nafn (?). Faddere: Lector von Westen, Mons Hientz, Hr. Jacob Brøndlund, Mad Margrete Angel, Madem Abel Angel, Ellen Margr. Parelius.[16]) — Det kan tilføyes at Abel Angel og Jacob Brøndlund ble gift i Kjøbenhavn 15. november 1724. Vi har en avskrift av en lite pietistisk sang om Veneris' ankomst fra Cypern til bryllupet; den er forfattet av brudens fetter Lorens Lorensen.[17])

På jakt i Brønnøy etter minner fra denne tid sparket jeg bort i et bilde som blant mye rot sto på gulvet, vendt mot veggen, i et materialrom på skolen. Da jeg snudde bildet og fikk fjernet støv og skitt, sto Hr. Jacob Brøndlund der levende for meg. Det var et fint portrett av ham, en vakker og alvorlig ung mann i presteklær og med praktfull parykk med skill og horisontale bølger. Det var ingen nå i Brønnøy som visste noe om denne mannen som en gang laget så store bølger i bygda. Bildet og mannen fortjente en mer pietetsfull behandling. Her var også malte portretter av Peder Broch Angel og hustru Anne Margrethe og av George Margrethe Angel; alle portrettene hadde vært gjemt og glemt på et stabbur. — Samme kvelden leste jeg Jacob Herslebs beskrivelse av Brønnøy fra 1723, tidligere ukjent for meg, men ikke for lokalpressen, Brønnøysund Avis.

Det er Jacob Herslebs motstander, biskop Krog, som sier at Brønnøyprestene vil være et appendiks til Syvstjernen og ape etter, men selv sier de ikke noe om avhengighet av von Westen. Hammond sier at prester som tok avstand fra den alminnelige skjødesløshet i embetet av Krog ansåes som tilhengere av lektor (s. 648), men det er tydelig at han mener at Brønnøy-rørsla var uavhengig av von Westen.

Jacob Hersleb hadde vært prest i mange år *før* von Westen begynte sin virksomhet, og det ser ut til at han var like nidkjær da. Da han i 1714 reiste til Kjøbenhavn for å søke nytt embete — han hadde da vært

13) Norsk Slektshist. Tidsskr. 1958.
14) Hammond, s. 854.
15) S. H. Finne-Grønn: Slegten Sverdrup, Chr. 1923, s. 35.
16) Kirkebok for Brønnøy, Statsark., Trh.
17) Ms i Universitetsbibl.

i Folda nærpå 17 år — hadde han med seg en fin attest fra prosten, Arnt Hartvigsen, som bl. a. sier at Hersleb «haver med største flittighed, nidkerhed og forsigtighed forestaaed sit Præstelige Embede nu paa 17 aars tid, saa hand af sin fortroede Menighed haver meritered alt got, og bør for sin opbyggelse ald berømmelse». Han roser hans «lærdom, skiønne gave og flid i Prædikerstolen, sampt opbyggelige omgiængelse». En stor del av hans tilhørere har vært finner og lapper, «med hvis information hand haver et svært arbeyde, dog icke sine fructu og god forbedring i deris Saligheds Sag». (Norske Indlæg 1714.) Han har altså i sin menighet drevet finnemisjon før von Westen. Han var ingen kopist eller apekatt. Men som nordmøring — han var sønn av veier og måler Christian Hersleb i Kristiansund — fulgte han Syvstjernens bevegelser over kirkens himmelhvelving. Da han reiste fra Folda, takket menigheten ham for «lærdom og all godhed».

Den 14. april 1719 innstevnet biskop Krog Hersleb til møte i kommisjonen i Trondhjem. Den besto av biskopen og prostene Jens Lemvig og Peder Letz. Den 10. november ble stiftsamtmann von Ahnen befalt å bivåne forretningen. Saken varte i fire år, syv sesjoner ble holdt med et halvår mellom hvert forhør. Den 9. januar 1723 ble justisråd og amtmann Schielderup befalt å trede i avdøde von Ahnens sted. Schielderup ble siden avløst av Reitzer.[18]) I Herslebs fravær møtte som fullmektig studiosus Ole Hersleb, vel kjent fra pietismens historie, og konrektor magister Hans Skanke. Skanke skrev flere forsvarsskrifter, et utførlig med titelen: «En synoptische Demonstration af Hr. Jacob Herslebs Embedes og forholds Rigtighed mod en deel hans modstridige Tilhøreres Klagers urigtighed.»[19])

Hersleb selv oppholdt seg i Trondheim i tre uker i begynnelsen av saken, men måtte så reise hjem på grunn av embetsplikter og hustruens sykdom. Brøndlund ble pålagt å bringe kommisjonen tingvitner for å bevitne sitt forhold. I brev til Misjonskollegiet av 4. juli 1722 fra mag. Skanke er innlagt «nogle Attester ang. H. Jacob Brønlunds gode Opførsel».[20])

I samlet flokk seilte lederne for anklagerne nedover til kommisjonen i Trondheim. Det var Tarald Gaupen, Niels Skille, Christian Sauren, Christoffer Krognes og Ole Vedal. Dette var de samme fem menn som hadde overlevert anklagebrevet til biskopen på salen under visitasen. Da de kom så langt som til «Rosviigen» stanset de. De diskuterte saken, og Ole Vedal var vred på presten på grunn av en hest som Vedal hadde kjøpt og ridd en kirkesøndag under gudstjenesten, en helligbrøde i

18) Kanselliet til Krog 1. februar 1719, Mis. til Krog 17. februar 1719. Kongen til von Ahnen 10. november 1719. Kongen til Schelderup 20. mai 1723.

19) Reitzer.

20) Missionscoll. journal, Riksark.

prestens øyne. Christian Sauren hadde ikke sett innholdet og omfanget av de til Trondheim nedsendte beskyldninger før han nå på Rosviken leste noen av dem. Han sa like ut til de andre at dette var for mye, det var imot «hans villie og hiertelag at saadanne Beskyldninger skulde indgives». Heller ikke Christoffer Krognes hadde sett beskyldningene før nå på veien til Trondheim, og han hevdet at han ikke hadde noen annen klage på presten enn at hans tjener en gang var blitt avvist fra skriftestolen og at hans kvinne ikke ble antatt til skrifte en søndag morgen; noen annen klage ville han ikke ha med å bestille. Men Tarald Gaupen og Niels Skille påtok seg bevisbyrden av det som de andre ikke kunne bevise.

Da de kom fram til Trondheim, innkom prokurator Peter Thams for kommisjonen med to innlegg på deres vegne, men Hr. Jacobs fullmektig, student Ole Hersleb, hevdet at de innkomne beskyldninger var falske og uriktige, da de undertegnede menn ikke selv hadde skrevet sine navn eller satt sine bumerker under. Det var besørget av Tarald Gaupen.

Ole Vedal tok historien med hesten opp i kommisjonen. Han sa at han var blitt avvist fra skrifte og ikke siden antatt før han måtte love å gi 3 lodd sølv i helligdagsbrøde; hans arbeidslønn hos presten hadde blitt avkortet. Dette ble siden kraftig motsagt av presten, og på offentlig ting senere måtte Vedal vedgå at han hadde fått sin lønn fullt ut.[21])

Men hr Jacob *kunne* bruke mulkt i kirkedisiplinsaker. De som forlot kirken før prekenen den omtalte lørdagen 6. august 1718, ble ilagt bot til de fattige for å vise sin poenitense, de ble også nektet sakramentet. De bar lenge på syndebyrden som trykket sjelen, sier de, men saken ble ordnet ved at de alle, ti menn, frivillig ga bidrag til de fattige.

Et par måneder etter kommisjonen trådte sammen ble von Westen kalt til Kjøbenhavn for å drøfte misjonssaker. Han ble ofte kalt til kongen på slottet i byen eller på slottene i Sjælland, han besøkte også sin venn Eiler Hagerup, Syvstjernemannen, som nå var prest i Kalundborg. Det *kan* jo tenkes at også Syvstjerne-saken, Brønnøy-saken og muligheten av å få en Syvstjerne-mann som Peder Krogs ettermann som biskop har vært på tale.

Tarald Gaupen og Niels Skille var på ferde overalt for å overtale folk. De opptrådte på kirkebakkene og på Tilremstinget, som en dreven «Tingstud». Til kommisjonen i Trondheim innleverte de 17. april 1720 et nytt anklageskrift underskrevet av halvfemtesindstyve menns hender og bumerker, men på det ordinære ting 3. juli 1720 ville ingen av dem gå fram og vedkjenne seg underskriftene, som alle var skrevet med en hånd.[22]) I sin selvbiografi sier Hersleb: «1720 d. 30 Martii døde min Sal.

21) Reitzer. 22) Reitzer.

Hustru Årsilla Strømmer, Gud ske tack i troens frimodighed, og tilforn sagde forud sin døds dag, som og ind træffet efter at hun af Capellanen Hr. Jacob Brøndlund var blevet betient med Sacramentet.» Ekteskapet ble velsignet med 14 barn. Den 27. juli 1718 ble hun introdusert i kirken ved Hr. Brøndlund, og seks måneder etter holdt Mag. Dass likpreken over hennes barn; oppviglerne holdt hemmelige møter og smidde sine renker; hun tar sin død av det. Og da Hr. Jacob var sengeliggende av svakhet og bedrøvelse over sin hustru som lå lik, gjorde forfølgerne de «meeste Stemplinger» i hans eget hus. Han ble gift igjen i 1724 med Bente Bugge og var veldig stolt da hun plaserte et stort sølvfat med Ole Worm og frues navn på bordet i prestegården, et arvestykke.

Men trass i alt ondt snakk begynte polarstjernen å skinne og lyse. Hele menigheten i Velfjord, anneks til Brønnøy, bekjente offentlig ved Velfjord kirke at de ikke hadde klaget og ikke ville klage over deres sjelesørger, den 22. februar 1719 utstedte de attest på at hele menigheten var fornøyd med prestens lærdom og levnet. Også Brønnøy kirkes menighet bekjente at den ikke hadde klaget. Ja også ved Vassås kirke sa de det samme, men der hadde Tarald Gaupen fått noen med seg. Ved Vik kirke holdt noen med Gaupen, men det store flertall var imot. De beste sognemenn, lagmann Peder Angel, Hans Larsen Falk, Lars Jakobsen Falk, Peder Klæboe, alle klokkerne og mange flere ga på Tilremstinget Hersleb og Brøndlund meget gode og berømmelige skussmål og takket dem. Oluf Hermansen bekjente i sin dødsstund sin anger over å ha syndet mot presten.[23]) Og Reitzer, som skriver den endelige utredning om saken, sier: «Og som Nidkierhed visseligen er en rar dyd hos os Mennisker, og at ville laste en Præst, som ellers var en forstandig, retsindig og Gudfrygtig mand, for sin Nidkierhed, var at ville laste hannem fordi han var for god.» Han frikjenner Hr. Hersleb og Hr. Brøndlund for beskyldningene og ønsker enhver prest deres nidkjærhet, men moderasjon kan av og til være bra. Da frifinnelsen endelig kom i 1725, var den unge Brøndlund død.

Og så faller selveste Tarald Gaupen som en herlig frukt av Hr. Jakobs gjerning. Det var visitas igjen i Brønnøy kirke i 1742.[24]) Hr. Jacob Hersleb katekiserte med stor flid; almuen var from og føyelig, ungdommen vakker og villig til alt godt. Biskopen, Hagerup, sier videre: «En bonde (Gaupen) overleverte mig et poetisk Skrift, andagt for hver dag i ugen, af ham selv forfattet, at revideres og trøkkes.» Biskopen handlet raskt, for straks etter kom boken i trykken. I boken takker han Jacob Hersleb og hans to sønner, prestene Peder og Jens, fordi de har opplyst og veiledet ham. De går alle Guds ærinde i samme ånd, styrke

23) Reitzer.
24) Visitasberetn., Riksark.

og ære. Han selv og flere med ham skal bli «Jer Embedes Løn og Jer Crone». Hans bok er også en frukt av deres arbeid, de har lært ham å kvede sanger. Menigheten her i Nord har smakt og gledet seg over Ordet de har forkynt, sier Gaupen.

Boken har titelen: «En Enfoldig Leegmands Søndags Tidsfordriv eller Sammensættelse og udi Riim forfattede Morgen og Aften-Bønner og Psalmer. Til egen og andre Med-Christnes aandelige Fornyelse til Trykken overleveret af Tarald Olsen Gaupen. Trondhjem 1742.» I boken er det som om vi sitter i Vassås kirke i Brønnøy og hører hvordan gudstjenesten avspeiler seg i Taralds sinn.

Gud i dag la dine Præster
Kraftig byde Bryllups-Giæster
Som har rette Klæder paa.
Lad dem raabe og ei spare,
De Haardnakkede advare
At de sig omvende maa,
Og paa sine Synder anke,
Fæste deres Tro og Tanke
Paa din Søns Forløsningsverk,
Jesu Blod og Legems Smerter
Trøste angergivne Hierter
Hand er i de Svage sterk!

Minnet om Tarald Gaupen og hans «Tarald-dikt» levde lenge i Brønnøy. Vi merker ikke noe til den latter og spott som han etter forordet i boken hadde regnet med. Hymnologen J. N. Skaar gjengir noen av diktene i sin «Salmevers og Hjertesukk». Et vakkert vitnesbyrd om kraften i kristenlivet i Brønnøy i denne tiden, og om lekfolkets større kristelige aktivitet. Tarald var en opplyst mann, bonde og dyktig bøssesmed. Han ble lensmann, og velsignelsen fulgte slekten. Sønnen Ingebrigt og sønnesønnen Halsten ble også lensmenn. En søndag fulgte Halsten Hans Nielsen Hauge fra Gaupen til Vassås kirke, ikke for å forfølge presten, men for selv å bli forfulgt av presten. Hauge ble jaget ut av bygda, og Halsten var senere nær ved å bli kastet som lensmann — tenkte han på sin bestefar? Halsten var også bøssesmed og lekpredikant. Han ble beskyldt for straffverdig iver og virksomhet i å fremme H. N. Hauges vesen ved å prakke på folk hans skrifter og å motta omstreifende svermere i sitt hjem.[25])

Men denne striden gransker vi ikke her, vi har bare villet peke på at det går en linje fra den eldre pietisme til haugianismen, og vi vet

25) H. G. Heggtveit: Den norske kirke i det 19. aarh. I, s. 223, 288 f.

ikke om noe annet sted i vårt land hvor denne linjen er så tydelig som i Brønnøy.

Et markant trekk i pietismen på Helgeland er den store interesse for misjonen. På det sagnomsuste Tilrem, nord for Brønnøy prestegård bodde på sin gård en tid enken etter von Westens beste venn Jørgen Sverdrup på Herøy. I to år ble hennes sønn Jørgen Sverdrup undervist på Brønnøy prestegård. Han har med heder skrevet sitt navn inn i norsk misjonshistorie som kjent Grønlands-misjonær.[26]) De fikk malt et statelig ungdomsportrett av ham i full mundering, før han fulgte kallet så uendelig langt inn i isen.

På sin annen misjonsreise skriver von Westen fra Herøy at Hr. Hersleb og Hr. Brønlund hadde gjort god anstalt for finnene i Bindalen, men «den vinterlige sommer hindrede det gode Forset». At det ble stilt store krav til finnene, som til de andre i menigheten, ser vi av visitasberetningen fra 1732, der det heter at fjellfinnene har søkt ned til Vassås kirke, men de vil aldri mer gå dit, for kravene er for store. Om de to finnemisjonærene som ble prester på Vega i Brønnøy, Arnoldus Schytte og Lorentz Dass skal vi ikke her tale, men går over til visitasene.

Et par tre uker etterat biskop Krog ble ført til graven i 1731, ble en av Syvstjernens prester, Eyler Hagerup, som han hadde angitt for Kongen, av Kongen utnevnt til hans ettermann! Og da biskopen og Hr. Jacob sto ansikt til ansikt ved visitasen i Brønnøy i 1734, var det en merkelig konstellasjon på den nordlige himmel. Denne gangen var biskopen fornøyd med alt i alle sogn. Nå var prest og menighet «med hinanden vel fornøiede». Nå var ikke prestens katekisasjon noe miskmask, men han katekiserte «nøie og med stor flid», og prest og menighet var fornøyd med *min* måte å katekisere på, sa biskopen. Folket er vel opplært og skikker seg vel ved gudstjenesten, presten er arbeidsom og vel intensjonert. Hr. Jacob er en ivrig kirkebygger og kan presentere to nye, fine annekskirker, og den ærverdige hovedkirken fra mellomalderen er reparert.

Og så kunne de slippe minnene løs. De var fra samme bygda, Kværnes, og biskopen hadde vært skriftefar til Hr. Jacobs far, den «kirkefærdige» veieren og måleren og utliggerborgeren. Hr. Jacob kunne fortelle om slagsmål og tyverier i Fosna og biskopen om Syvstjernens sammenkomst på prestegården den 17. april 1714. Von Westen var Luther og Hr. Engelhardt Melanchthon. De var alle sju enige om å sende den «ugudelige pasqvil» til Kongen om Zions øde veier i Norge, horeri har tatt overhånd og drukkenskap er ikke synd mer, og skrifte-

26) H. Ostermann: Den norske Grønlands-prest Provst Jørgen Sverdrup, Chr. 1922.

stolen mer til Satans rikes befordring enn til syndens avskaffelse m. m. Biskopen og Hr. Jacob var ikke nå fullt så radikale som i yngre presteår, men selv som biskop kunne Hagerup i en preken om himmelen si: Du skal derinn enten du vil eller ikke.[27])

Ved visitasen i 1738 roses prestene for lærdom, flid og flittig studium, de skriver sine prekener.

I 1750 holdtes en improvisert visitas på hr. Jacobs 78-årsdag. Biskopen, Nannestad, var på vei mot Finnmark, men måtte på grunn av storm fra nord ligge i tre dager i Brønnøy. Presten var svak og tiden kort, evangeliet, epistelen og kollekten ble ikke sunget før prekenen. Det var mange forretninger. Hr. Jacob satt i kordøren og holdt en likpreken. Benene sviktet så han satt nå alltid når han prekte. En kandidat, Olavus Dreier, prekte i presteklær. Visitasen kom uventet på en del unge i kirken, men de kunne perfekt katekismen utenat og svarte vel. Menigheten var meget andektig. Alt før gudstjenesten var ungdommen blitt katekisert av klokkeren, sånn var det før hver gudstjeneste fra påske til Mikkelsdag. Prosten er en trofast, gudelig og flittig mann, han er seg selv lik, altså en original. Kirkebøkene for alle sogn er riktige. De eksisterer ennå i 1961. De viser bl. a. mange offentlige skriftemål, f. eks. avber Christian Skille og hans sønn Niels i 1716 sin forargelse for menigheten, og her har vi nok forklaringen på at Niels to år senere ble en av lederne i opprøret mot presten.

I 1753 er hr. Jacob «det ganske Norges» eldste prest, 81 år. Han hadde ikke lagt seg på hjertet biskop Krogs forbud mot å eksaminere «gamle». Han hadde fortsatt med det. «Når de unge tilspørges, svarer og de gamle lydelig paa hans Spørgsmaal», heter det i 1753. Til kjedsommelighet gjentas det at han har drevet flittig på katekisasjon. Han er årvåken, aktsom og driftig. Menigheten elsker sine lærere. De er nå foruten prosten kapellanen Peder, hans sønn, «en from og føjelig Christi tiener», videre: Peter Vingaard, capellan pro persona, en til Gud og sitt embete hengiven mann; og på Vega: Christen Jensen Flye, nylig ankommet, from, sagtmodig og andektig lærer. Han ga senere et fond til Katedralskolen i Christiania og en kapellangård til Fosnes i Namdalen. Visitator er nå F. Nannestad som var en motstander av pietismen og av Pontoppidans forklaring. Det er en seier for Hr. Jacob at Nannestad setter sitt Imprimatur på hans forklaring som ble trykt i 1752. — Ved den siste visitasen i 1756 er den unge Christopher Glad hjelpeprest, «en god og velbegavet Mand, kunde med øvelse meget forbedres, naar den gl. Provstes store Vanskelighed Kunde overbæres».

Den gamle prost kunne i bokstavelig mening se tilpake på et stormfullt liv, ikke minst de sytten årene i Folda. Han forteller om dem:

27) Suhm: Samlede skrifter X (1793) s. 26.

Kirken og prestegarden lå helt isolert ved sjøen, ingen landeveisforbindelse med andre mennesker. Han måtte ha mange tjenere, men få ville være på et så forlatt og utsatt sted. Almuen landet ofte med fare for livet, og kom de *på* land og i kirken, kom de ofte ikke *av* land, men måtte overnatte og forpleies på prestegarden. Det ble mange messefall på grunn av været. Kastevinden fra fjellene bak, eller stormen ute fra sjøen kunne i en time ødelegge mer enn hans folk kunne bygge opp på fjorten dager. Båter ble slengt opp i luften og smadret. Hans folk måtte springe i havet til beltet når de kom med mat, høy eller brenne, en gang kullseilte de med en slagbåt. Til annekset Kjerringøy hadde han 1½ mil i farlig farvann, en prest hadde druknet på den reisen. På grunn av små inntekter måtte han som en bonde søke sin næring til lands og til vanns. — Slik forteller han, og sannheten bekreftes av Kgl. Majts. sorenskriver i Over Saltens Fogderi.[28]) Kallsboken for Folda forteller at han foretok en reise til Bergen i 1706, ellers var han i sytten år fengslet til den ensomme prestegarden Rørstad i Folda til han via Kjøbenhavn kom til det litt mindre blåsende Brønnøy;

Disse erfaringer gjenspeiler seg i hans dikt fra denne tid, der også stormen tuter:

Vi ere som det Skib, der Bølgerne omdriver,
Og kastis hid og did af Stormens haarde Magt;
Staar du ey selv til Rors, og troe Geleyde giver,
Da er vor Grav bereed, vor Svøbe-Lagen stragt.
Der ligger for vor Stævn, saa mange blinde Klipper,
Hvor letteligen kand vi Usle støde om?
Den sterke Behemoth vor svage Skib omstripper,
hos os er ingen Kraft, vi er hans Rov og Ran.[29])

Av plasshensyn kan vi ikke her komme nærmere inn på Hersleb som salmedikter. Vi kjenner 14 salmer av ham foruten 5—6 andre dikt. I «Asylum Fidelium» viser han seg som en meget lærd mann. Han henviser til mange lærde skrifter, har bak i boken register over hebraiske og greske ord han har brukt, og en sang er skrevet på latin. I et dikt til ham kaller hans venn Daniel Ramus ham «Nordens klare Stierne». Hans venn Jens Christian Spidberg i Trondheim sier at Hersleb i sin bok bærer fram Nordens gull fra Skriftens rike gruve. Hans svoger Peder Strømmer gir ham også et hyllingsdikt. Kongen satte sikkert stor pris på Asyleum for det fortelles at det var *den* som ga ham Brønnøy. — Som predikant får vi et godt inntrykk av ham ved hans «Asylum»,

28) Indlæg.
29) Asylum.

og vi har en trykt lang bønn før prekenen av ham og et par andre skrifter.[30])

Et brev fra Jacob Hersleb til biskopen i Christiania Peder Hersleb dat. Brønøen 2. jan. 1738 kaster ytterligere lys over hans forhold til pietismen.[31]) Han er vel kjent med «det berømmelige Akademie» i Halle, der biskopens sønn nå studerer, og derfra kommer de mest habile subjekter. Han har lyst til å høre hva biskopen har skrevet om konfirmasjonen og separatistene. I et brev til ham har biskopen under taushetsløfte betrodd seg til ham. Det gjelder nok særlig skriftemålet som for begge ofte er en pine. Hr. Jacob gleder seg over at biskopen har kjærlighet og omhu for den fromme Ole Hersleb. Som vi har sett, var biskopens bror Ole fullmektig i Hr. Jacobs sak og ble senere avsatt på grunn av sitt forhold til skriftemålet. Avskjedigelsen har fått Hr. Jacob til «at tænckе dybere ind i Skriftestolen og han mener tydeligvis at Ole er uskyldig dømt. Konfirmasjonen innføres nå i Nordland. På sine visitaser vil han særlig prøve konfirmantene og konferere med sine medbrødre, prestene, «til fælles Opvæckelse». Han vil også oppmuntre prestene til å opprette en enkekasse i prostiet. Patentet om General-Kirke-Inspection ser han som et middel til å stoppe munnen på saduseerne som synes å være født til å døde det rettskafne vesen i Kristus og håndheve opus operatum. Han ønsker til lykke over at Peder nå er blitt biskop i Sjælland og tror lysere tider for kirken. Da Hr. Jacob en gang spådde Peders far at Gud hadde noe stort i sinne med Peder, ble han kjærlig irettesatt av den fromme mann, men se.

Det er fantasi når Lindhardt taler om Peder Herslebs gode kandidatprekener i Stod med Hr. Jacob som tilhører til avskjedsprekenen i 1713.[32]) Tilhøreren satt da uten radio mange mil lenger nord, men i 1714 var han i Kjøbenhavn, og det var vel der han hørte den vordende biskop. Han sier i brevet: «Deris Opførsel paa Academiet, Deris Disputats, Prædiken om Aanderne i Fængslet, Deris Afskeds Tale om Abrahams dominus providebit gjorde saa sterch Impression hoes mig - -»

I sin ungdom oppholdt Hr. Jacob seg en tid på Stod hos sin fetter Mag. Christopher Hersleb, biskopens far, og han erkjenner at han har mottatt impulser fra ham.[33]) Spiren til Brønnøy-prestens pietisme ligger ikke i Veøy, men i Stod. Jacob Brøndlund var fetter til biskop Hersleb, og at også han sto i forbindelse med Stod, viser hans trøstedikt til Christopher Hersleb da han hadde mistet sin gudhengitte hustru, som Erik Pontoppidan gir denne attest: «Frau Sophia Borch, eine gottseelige Matrone, deren freundiges Gebet und täglicher Almossen vor Gott aufge-

30) I Videnskabsselskabet, Trh.
31) Kirkehist. Samlinger 5. VI. s. 657 ff.
32) P. G. Lindhardt: Peder Hersleb I, Kb. 1939, s. 56.
33) Treschow: Jubellærere, s. 556. Erlandsen.

kommen und über ihren Samen keinen geringen Seegen gebrachtet.»[34]) Her er spiren.

Under kommisjonens behandling av «Syvstjernen» finner vi nytt stoff.

Biskopen forteller at han hadde sendt prostene i Romsdalen og på Nordmøre et monitorium om avskaffelse av deres innførte noviteter og misbruk. To av prestene hadde da flyttet — von Westen og Hagerup —, men de 5 som var igjen hadde fått med seg 10 andre til å avfatte et meget vidløftig opposisjonsskrift mot biskopens monitorium, så tydeligvis var pietismen i vekst der vest. I 1715 og 1716 hadde hele landet vært oppfylt av forundring og rykter om den nye kirkedisiplin.

Biskopen innkaller prostene og noen av prestene til å møte i kommisjonen, men de bare sender skriv med unnskyldninger og møter ikke, slik som Jacob Hersleb også gjør.

Biskopen har på sine visitaser kunnet spørre atskillige tragiske og bedrøvelige hendelser. En medhjelper som ikke kunne etterkomme sin prests ordre, ble nektet sakramentet og døde i desperasjon. Man har spurt at en brudepike som hadde forsett seg mot sin beiler, skal være gjort til et spektakel på kirkegulvet så hun av skam skal være falt i melankoli og delirium, søkt villmark og skog og omkommet i en slett tilstand. Man har måttet fornemme at en mann i pinsen ble avvist fra skriftestolen, gikk ut av kirken under prekenen, og da folk kom ut etter gudstjenesten, hadde han hengt seg i et tre. Slike rykter forteller biskopen om de kverulerende prester «der fremfor andre af en særdelis pietet og nidkierhed sig haver villet distingvere».

34) Pont. Annaler IV, s. 101. Mer om henne og mannen hos Lindhardt, s. 30 f. — I Videnskabsselskabet, Trh., fins et ms, Skr til Kongen angaaende Undersøgelserne om Jacob Herslebs forhold. L. Daaes framstilling i «Trondhjems Stifts Geistlige Hist. bygger på et dokument i Geheimearkivet», om noen vil arbeide videre med saken. Mer stoff også i Herslebs prosteprotokol og i biskopens Kopibok 1731—40, Statsark., Trh.

KARL BARTH SOM DOGMATIKER

ET ORD POST FESTUM AD 10. MAI 1961

Av Leiv Aalen

Karl Barth, giganten blant vår tids teologer, fylte 10. mai dette år 75 år, men har like til i sommer bekledd den lærestol i Basel som han overtok midt i 30-årene da han ble fordrevet fra Bonn under den tyske kirkekamp. Ved fylte 70 år påtok han seg innskrenket undervisning, i mangel av en for alle parter akseptabel ettermann, men han sies i dag å ville vie seg helt til fullføringen av sin dogmatikk. Til 70-årsdagen kom det to store spesialnummer av «Theologische Zeitschrift» som utgis av hans fakultet i Basel (jfr. hefte 2—3, 1956), og dessuten ble han hyllet med et meget omfangsrikt festskrift som under titelen «Antwort» avspeilet hans internasjonale innflytelse. Allerede til 50-årsdagen kom for øvrig et tilsvarende skrift, betitlet «Theologische Aufsätze» (1936), og i det ene som i det annet tilfelle stammet bidragene fra en utvalgt krets av venner og tilhengere samt en rekke andre navn som tilsammen strakte seg langt ut over det tyske språkområde.[1])

Noen grunn til å stanse opp særlig ved 75-årsdagen er det i og for seg ikke, så meget mindre som intet tyder på at den tilårskomne emeritus skulle være ved å tiltre noe virkelig otium. Når disse linjer likevel fremkommer som et ord post festum, er det nærmest med tanke på det noe påfallende forhold at Barths skrifter nesten aldri har vært viet noen regulær omtale her hjemme og at hans dogmatiske hovedverk overhodet ikke er anmeldt i våre teologiske fagtidsskrifter fra de siste tre tiår.[2]) Forklaringen ligger uten tvil nettopp i det gigantiske ved hans innsats, for allerede rent kvantitativt er hans produksjon av et helt uvanlig omfang, og dertil kommer at den er preget av en så overveldende fylde av originale og dyptpløyende teser at bare det å sette seg inn i alt dette er en meget krevende oppgave. Noen pretensjoner om å makte oppgaven skal ikke hermed være fremsatt, men når vi i

1) Festskriftene ble begge utgitt på Barths eget forlag, i 1936 Chr. Kaiser, München, i 1956 Evangelischer Verlag AG, Zollikon—Zürich. I 1936 manglet Hans Asmussens bidrag: Karl Barth und die bekennende Kirche (s. 529—58) som var utelatt som følge av sensur.

2) I N.T.T. må man tilbake til 1929 for å finne *Johs. Smemo:* Karl Barths prolegomena (s. 243 ff.), jfr. av samme forf. i årg. 1927: Karl Barths teologi (s. 48 ff.). I T.T.K. 1936 er den norske utgave av Barths «Credo» anmeldt av Olaf Moe (s. 122 f.), men det er også alt.

dette hefte av T.T.K. bryter med den hjemlige praksis ikke å anmelde Barths skrifter, er det på høy tid at det også blir gjort et forsøk på en almen orientering. Det er altfor lenge siden noe i den retning ble gjort her hjemme, men noe mer enn en liten skisse tillater plassen denne gang ikke.[3])

Til forskjell fra Schleiermacher, den store polyhistor som det ligger nærmest å sammenligne med når det er tale om teologisk innsats og innflytelse, har Barth mer og mer ensidig konsentrert seg om dogmatikken som sitt egentlige spesiale, uten dermed å tape de andre oppgaver av syne. Han var og er like fullt vel bevandret også i andre teologiske disipliner, noe som klart nok fremgår av de mange eksegetiske og dogme- eller teologihistoriske utredninger som hans store dogmatikk er gjennomvevet av. Ved selve utgangspunktet til hans teologiske løpebane stod i sin tid hans berømte Paulus-kommentar, «Der Römerbrief» (2. utg. 1922), som siden er kommet i en rekke opplag svarende til annen utgave og som dessuten forholdsvis nylig er blitt fulgt av en kortere og mer almenforståelig utleggelse av samme brev.[4]) Også et par andre Paulus-studier stammer fra 20-årene, og selvstendige arbeider fra dogme- og teologihistorie mangler heller ikke.[5])

Nær opp til Barths dogmatiske hovedinteresse ligger blant hans øvrige skrifter en rekke prekensamlinger som på sin måte stadig minner om at det var prestetjenestens «Not und Verheißung» i den moderne verden som i sin tid drev ham fra prekestolen tilbake til studerkammeret og derfra førte ham videre til kateteret.[6]) Nærmest opp til det han som dogmatiker har villet med sin teologi, ligger likevel hans øvrige innsats på det praktisk-kirkelige felt, med kulminasjon omkring Barmen-erklæringen av 1934 som han var opphavsmann til, og med langsiktige virkninger i retning av en ny unionspolitikk innenfor de tyske landskirker.[7]) Også som foredragsholder og leilighetsskribent har Barth vært i flittig virksomhet, og tar man foruten de større samlinger av tilsvarende litterære produkter også for seg flommen av småskrifter

3) Jfr. fra tidligere *O. Hallesby:* Den dialektiske teologi. En placering og en vurdering, i T.T.K. 1930, s. 143 ff. og s. 193 ff., samt innlegg av *O. Valen-Sendstad* og *Reidar Hauge* i årg. 1934 og 1935. Helt verdiløs er Valen-Sendstad: Karl Barths panteistiske teologi og den norske kirke, Oslo 1935, jfr. min omtale i T.T.K. 1935, s. 211 ff.

4) Jfr. *K. Barth:* Kurze Erklärung des Römerbriefes, München 1956.

5) Jfr. Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15, 1924 (4. utg. 1953), likeså Erklärung des Philipperbriefes, 1928 (6. utg. 1959). Jfr. videre utleggelsen av Anselm: Fides quaerens intellectum, 1931 (2. utg. 1958), viktig for forståelsen av Barths egen prinsipptenkning, likeså Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 1947 (2. utg. 1952), en ufullført forelesningsserie fra 1932—33.

6) De første (1917, 1924 og 1935) har også bidrag av Eduard Thurneysen, de senere (1949 og 1959) av Barth alene. Jfr. hans foredrag fra 1922: Not und Verheißung der christlichen Verkündigung, i samlingen Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, s. 99 ff.

7) Jfr. Karl Barth zum Kirchenkampf. Beteiligung — Mahnung — Zuspruch, 1956, likeså samleskriftet fra krigsårene: Eine Schweizer Stimme, 1945. Til kritikk av den unionistiske tendens i Barths kirkepolitikk jfr. *Hermann Sasse:* Union und Bekenntnis, München 1936. Om Barmen jfr. *Gottfr. Hornig* i T.T.K. 2/1961 s. 89 f.

som stadig har omgitt hovedstrømmen i hans forfatterskap,[8]) er det ikke lett å holde bare så noenlunde rede på det hele selv med de omfattende bibliografier som de nevnte festskrifter byr på.

For nye lesere byr allerede den typisk Barth'ske stil på vanskeligheter, for den er like åndfull som den er ordrik, og med sin blanding av dypt alvor og glitrende humor er den alt annet enn glatt og lettfattelig. Men har man først lest seg en smule inn hos Barth, blir selv en mindre utferd i gigantens fotspor til fascinerende lesning. Allerede i de mer elementære bidrag til dogmatikken fremtrer Barth som den suverene mester som kjenner sitt fag ut og inn og forstår å gi stoffet en fengslende og anskuelig form. En rekke dogmatiske grunnriss, hvorav det første, «Credo» (1935), er oversatt til norsk, fremtrer som utleggelse av kirkelige bekjennelser og er derfor relativt lett tilgjengelige.[9]) Uoverkommelig er heller ikke det første dogmatiske utkast fra 20-årene, «Die christliche Dogmatik im Entwurf» (bd. I, 1927), skjønt det etter sitt opplegg allerede staker ut kursen frem til det som siden er blitt alle tiders mektigste dogmatikk, med likefrem alpine høyder av spekulativ og skolastisk karakter inniblant.

«Die kirchliche Dogmatik», som hovedverkets hovedtitel lyder, begynte i 30-årene med to halvbind som utgjør prolegomena, «Die Lehre vom Worte Gottes» (bd. I, 1—2, 1932—38). Et sveitsisk forlag overtok da Barth flyttet til sitt hjemland,[10]) og under krigen kom så de neste halvbind som omfattet «Die Lehre von Gott» (bd. II, 1—2, 1940—42). Etter krigen kom «Die Lehre von der Schöpfung» med fire delbind (bd. III, 1—4, 1945—51), og nylig er så «Die Lehre von der Versöhnung» avsluttet (bd. IV, 1—3, 1953—59), men da med en så omfangsrik tredje del at den igjen har måttet deles på to halvparter, jfr. under bokmeldinger i nærværende hefte (s. 173). Tilsammen foreligger hittil hele tolv enkeltbind som i alt utgjør ca. 9000 sider, og enda gjenstår en femte hoveddel (bd. V) som igjen må være planlagt som en rekke delbind hvis fullførelse vel må sies å være noe på det uvisse.

Barths «kirchliche Dogmatik» har ved inngangen til det tiende tusen i sidetall, hvorav mer enn en fjerdepart er satt med petit, forlengst slått ut alle sine forgjengere i omfang. Verket er i dag under utgivelse også på fransk og engelsk og dertil i en amerikansk utgave, og det

8) Av slike samlinger foreligger foruten ovennevnte (anm. 6) også Die Theologie und die Kirche, 1928, samt Theologische Fragen und Antworten, 1957. Jfr. også en lang rekke bidrag til serien Theologische Existenz heute, startet da tidsskriftet Zwischen den Zeiten gikk inn i 1934, samt til serien Theologische Studien, utgitt av Barth fra 1938 av, dertil atskillige mer tilfeldige småskrifter.

9) Jfr. følgende grunnriss: Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis, 1935 (ny utg. 1948); Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen über das Schottische Bekenntnis von 1560, Gifford-Lectures, 1938; Dogmatik im Grundriß, 1947; Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, 1949. Credo på norsk er besørget av Einar Amdahl: Den apostoliske trosbekjennelse (Credo), Bergen 1935.

10) Jfr. ovenfor anm. 1.

foreligger også et løpende kompendium av det hele ved Otto Weber, foruten et utvalg med innledning av Helmut Gollwitzer.[11]) Men hva har så Barth egentlig villet, og hva har han oppnådd som dogmatiker?

Barth har vært og vil utvilsomt fortsatt være like omstridt som Schleiermacher, men en banebrytende innsats vil ingen kunne fraskrive ham, særlig når det gjelder det oppgjør med nyprotestantismen hvor han i 20-årene stod sammen med Emil Brunner m. fl.[12]) At det etter et tiårig samvirke i «Zwischen den Zeiten» kom til brudd mellom de to, berodde fremfor alt på at Barth mer og mer konsekvent utformet en kristosentrisme som eiendommelig nok minner ikke lite nettopp om Schleiermacher.[13]) Hans tilknytning til den kirkelige læretradisjon er riktignok en helt annen enn Schleiermachers, og for så vidt kan han med atskillig rett kalles for «nyortodoks».

Et interessant vitnesbyrd om hvordan han som vordende dogmatiker kom til å ta opp kontakten med ortodoksien, har Barth selv avlagt i et anbefalingsord til Bizers utgave av H. Heppes ortodoks-reformerte kompendieverk.[14]) Da han som ung professor i Göttingen våren 1924 for første gang skulle forelese over dogmatikk, kom han over Heppe og det ortodoks-lutherske parallellverk av H. Schmid, og i disse den gang nedstøvede verker fant han til sin undring «eine Dogmatik, die, indem sie die großen Anliegen der Reformation aufnahm und festhielt, zugleich eine würdige Fortsetzung der altkirchlichen Lehrbildung versuchte und doch auch die Kontinuität zu der kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters wahren und pflegen wollte» (s. III f.).

Uten å ville ta opp noen form for såkalt repristinasjon fant den unge Barth i den gamle ortodoksi et forbilde på teologisk vitenskap drevet «im Raum der *Kirche*» (ibid.), og at han etter dette ikke kunne ha meget til overs for sine heller ukirkelige lærere av liberal støpning, som Wilh. Herrmann i Marburg, sier seg selv.[15]) Allerede forut for dette hadde gamle Harnack under hvis kateter han hadde sittet i Berlin, rykket ut mot ham med «Fünfzehn Fragen an die Verächter

11) Den franske (Genève) og den britiske utgave (Edinburgh) var i 1959—60 nådd til bd. III, 1, mens den amerikanske (New York) synes å ha tatt fatt på bd. IV etter I og II. *Otto Weber:* Karl Barths Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht, var i 4. utg., 1958, nådd til bd. IV, 2 og foreligger også i fransk (1954) og amerikansk utgave (1959). I et forord advarer Barth mot å la kompendiet erstatte originalverket! *Gollwitzers* Auswahl und Einleitung går under Barths navn og bærer titelen Kirchliche Dogmatik, Fischer-Bücherei, 1957.

12) Jfr. Die christl. Dogmatik, s. 306 ff.: Die große Verwechslung, dertil i Die Theologie und die Kirche, s. 136 ff.: Schleiermacher. Smlgn. *E. Brunner:* Die Mystik und das Wort, 2. utg. Tübingen 1928. Til forståelse av Barths innsats den gang jfr. *Hermann Sasse:* Hvad er luthersk kristendom?, Oslo 1937, s. 134 ff.

13) Om bruddet og dets forutsetninger jfr. min artikkel i T.T.K. 1953, s. 129 ff.

14) Jfr. *Heinrich Heppe:* Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 1861, ny utg. ved Ernst Bizer, 1935 (2. oppl. 1958). Smlgn. *Heinrich Schmid:* Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 7. utg. 1893, også utgitt på svensk og engelsk.

15) Jfr. foredraget fra 1925: Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann, i Die Theologie und die Kirche, s. 240 ff. Smlgn. den sterke nedvurdering særlig av Albr. Ritschl i Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, s. 598 ff.

der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen».[16]) Barth ble ham ikke svar skyldig, og senere har han tatt tilsvarende oppgjør ikke bare med Brunner, men også med Rud. Bultmann og andre.[17]) Overalt sporer han «naturlig teologi», og hans dogmatikk er i hele sin problematikk bestemt av en radikal motsetning mellom kristosentrismen og den tradisjonelle tale om en naturlig åpenbaring.[18])

Dermed står vi ved det kritiske punkt i forståelsen av Karl Barths innsats. Skriften skal etter Barth være ufravikelig norm, men det kan ikke godt nektes at han omtolker skriftprinsippet på en måte som åpner vei for en spekulativ betraktning av Kristus-åpenbaringen.[19]) Dette beror igjen på at han også omtolker det bibelske forhold mellom skapelse og forløsning på en måte som i virkeligheten lar Kristus fremstå så å si som verdensforklaringsprinsipp mer enn som forløser i frelseshistorisk mening.[20]) Ikke uten grunn har man i dette funnet en tendens til «Schöpfungsdoketismus» (R. Prenter), fordi skapelsen reduseres til et kosmisk forspill til forløsningen, og dessuten har man påpekt en doketisk tendens i selve kristologien hos Barth, en følge av hans spiritualisme, jfr. det calvinske prinsipp: finitum non capax infiniti.[21])

Den tilsvarende tanke fra moderne religionsfilosofi hvoretter guddommen også i åpenbaringen er og blir «nicht-gegenständlich», ikke kan bli objekt for menneskelig erkjennelse, har Barth riktignok etter hvert modifisert ved å ta opp et gjennomført analogiprinsipp (analogia fidei) som har atskillig til felles med romersk-katolsk skolastikk, hvorfor han da også hyller den skolastiske grunnsetning: credo ut intelligam.[22]) Fører det i kristologien til en nestoriansk doketisme, da innebærer det i forholdet mellom skapelse og forløsning at Kristus fremtrer som prinsipp for en verdensutvikling hvor forløsningen per analogiam avspeiler seg i skaperverket, som derved apriori står i forløsningens tegn.

Barth tenker her strengt supralapsarisk som Calvin, nærmere gjennomført i form av en eiendommelig predestinasjonslære som igjen mest minner om Schleiermacher.[23]) Likheten med denne er ellers særlig slående i forståelsen av synden og det onde i tilværelsen, for også

16) Jfr. i Theologische Fragen und Antworten (ovenf. anm. 8), s. 7 ff.: Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack, opprinnelig bl. a. i Die christl. Welt, år 1923. Smlgn. skildringen hos *Agnes von Zahn-Harnack:* Adolf von Harnack, Berlin-Tempelhof 1936, s. 529 ff.

17) Jfr. *K. Barth:* Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952.

18) Jfr. *Benkt-Erik Benktson:* Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth, Lund 1948.

19) Jfr. min artikkel i T.T.K. 1940, s. 77 ff.: Karl Barths skriftsyn.

20) Jfr. *Gustaf Wingren:* Teologiens metodfråga, Lund 1954, s. 47 ff. og 144 ff. Smlgn. min artikkel i N.T.T. 1948, særlig s. 6 ff., og i T.T.K. 1943 s. 75 ff.

21) Jfr. *Regin Prenter* i Theol. Zeitschrift 1946, s. 161 ff., særlig s. 175, videre ibid. 1950, s. 211 ff., særlig s. 219. Jfr. også *Einar Kindingstads* artikkel i T.T.K. 1/1958, s. 10 ff.

22) Jfr. om «Nicht-Gegenständlichkeit» Barths christl. Dogmatik, s. 96, derimot om Gud som «Gegenstand menschlicher Erkenntnis» i kirchl. Dogmatik, bd. II, 1, s. 12 ff. Om analogiprinsippet som medium for denne erkjennelse jfr. *R. Prenter* i Studia theologica, bd. XI, Lund 1958, s. 1 ff.: Barths Umbildung der traditionellen Zweinaturenlehre in lutherischer Beleuchtung, særlig s. 30 ff. Smlgn. *G. Wingren,* ovenf. onm. 20. Til credo ut etc. jfr. Kirchl. Dogm. I, 2, s. 49.

23) Jfr. dokumentasjon i min artikkel i T.T.K. 1953, s. 138 f. med anmerkninger.

Barth reduserer fordervsmaktene så å si til en foreløpig parentes i forholdet mellom skapelse og forløsning. Han påberoper seg da også Schleiermacher som sin forgjenger i dette stykke, men hva han ikke er oppmerksom på, er at Schleiermacher her igjen har en forløper i grev Zinzendorf som i prinsippet hevdet det samme aprioriske forhold mellom skapelse og forløsning ut fra en spekulativt anstrøken kristosentrisme.[24])

Opprinnelig stod Barth sterkt kritisk til Zinzendorf som til all såkalt pietisme, men senere har han funnet stadig sterkere lovord for grevens kristosentrisme som han med rette kan betrakte som en forløper for sin egen. Det er derfor ikke rent tilfeldig at det i den senere tid er skjedd en tilnærming mellom Barth og talsmenn for pietisme og herrnhutisme i form av vennskapelige forhandlinger.[25]) Barth er som dogmatiker blitt til en slags protestantisk skolastiker av reformert type med avgjort nyprotestantiske intensjoner og har da også stadig mer distansert seg fra konfesjonell lutherdom. At han til gjengjeld har rakt hånden til Zinzendorf og betalt sin tributt også til Schleiermacher, passer bra inn i dette bilde av den aldrende giganten fra Basel.[26])

Dermed er langtfra alt sagt om Karl Barth som dogmatiker, enn si om hans teologiske og kirkelige innsats og innflytelse som helhet betraktet. Den kristosentriske «Triumph der Gnade» som kan sies å særkjenne hans teologi, har imidlertid fått en så vidt eksklusiv og særegen karakter at den mer og mer blir et hovedtema også i den debatt om og med Karl Barth som føres i dag, således også i de nevnte forhandlinger med talsmenn for nyere vekkelsesbevegelser. Det er forlengst vokst frem en omfattende Barth-litteratur med forskjellig konfesjonell bakgrunn, og kritikken mot Barths «kristomonisme» er ikke minst på reformert grunn ganske inntrengende, noe vi bringer en prøve på i den følgende bokmelding «ad Karl Barth». Men har det fortsatt sin gyldighet at ingen i vår tid kan drive systematisk teologi uten oppgjør med Schleiermacher, så gjelder noe tilsvarende også om Barth. Han er under alle omstendigheter et overordentlig interessant bekjentskap som også teologiske motstandere har atskillig å lære av.

24) Jfr. ibid., s. 139, anm. 52—54. Til forståelse av kristosentrismen hos Zinzendorf jfr. min avhandling i Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955, s. 220 ff., særlig s. 230 ff.

25) Jfr. Civitas praesens, nr. 13, mai 1961: Sondernummer. Protokoll des Gespräches zwischen Prof. Dr. K. Barth und Vertretern der Brüdergemeine. Samtalen fant sted 12. oktober 1960, men protokollen er ikke avsluttet. Smlgn. Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen lutherischen Landeskirchen, nr. 9, 1960, s. 142 ff.: Gespräch mit Karl Barth über den Pietismus. Denne samtale fant sted 6. oktober 1959. Allerede *Matthias Schneckenburger*, som — skjønt opprinnelig lutheraner — ble professor i dogmatikk ved en reformert høyskole i Bern (d. 1848), har som kjenner av begge konfesjoner påpekt det indre slektskap mellom pietistisk og reformert kristendom og læresyn, særlig i sakramentlæren, jfr. Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, posthum utg. 1855, bd. II, s. 91, smlgn. *Hermann Cremer:* Die paulinische Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1900, s. 402 ff.

26) Om Zinzendorfs forhold til lutherdommen jfr. foruten min ovennevnte avhandling (anm. 24) også min artikkel i T.T.K. 3/1960, s. 133 ff.

Martin Heidegger.

Mon det ikke allerede i hans levedager kan slåes fast at Martin Heidegger (f. 1889) har hatt en dypere og en mer omfattende innflytelse på teologisk tenkning enn noen filosof siden Kant og Hegel? For et flertall av norske teologer er utvilsomt hans navn kjent, men heller ikke stort mer. Heidegger er berømt som «eksistensfilosofiens fader», man vet at hans «hovedverk» heter «Sein und Zeit» (1927) og at det bestemmer menneskets tilværelse som et «Sein zum Tode» som det selvsamme menneske bestandig er på flukt fra for å drukne seg i det upersonlige «Man». Dessuten er Heidegger Bultmanns lærefader og dermed i bunn og grunn ansvarlig for «die Entmythologisierung». Men dermed opphører også vår teologiske «almen-kunnskap».

Det kan imidlertid straks slåes fast at Heideggers innflytelse går langt ut over rekkene av teologiske «bultmannianere». Spektret av «eksistens-teologiske» skoleretninger er i de siste tyve år blitt temmelig variert. For øvrig finnes der Heideggerbeundrere også blant teologer som stiller seg avvisende til hele spektret, ja, som i Heidegger søker en alliert mot den teologiske «eksistensialisme» overhodet — noe vi snart skal trekke frem et talende eksempel på. Felles for de Heidegger-inspirerte teologer er i grunnen bare et felles opprør mot de tradisjonelle filosofiske tanke-skjemaer, i det vesentlige bestemt av Platon og/eller Aristoteles, og en vilje til å finne frem til en mer «opprinnelig» tenkemåte. Tilskuer-mennesket som med sin erkjennelse mønstrer en verden av «gjenstander» og strever for å sette disse sammen til en slags system — dette er det de avskyr. Mennesket er ikke tilskuer, men selv *del* av den virkelighet det prøver å erkjenne. Det har selve sin *væren* til felles med alt det som er, og det å være er i seg selv noe langt egentligere og mer avgjørende enn det å være et x eller være et y.

Martin Heideggers innflytelse på dagens teologi er altså utvilsomt av et slikt omfang at det er nødvendig for all teologi overhodet å se den i øynene og regne med den.

I høyere grad enn noen av vårt århundres tenkere kan Heidegger betegnes som banebryter. Man får ikke tak på hans tenkning f. eks. ved å nevne ham som elev av Husserl og viderefører av «fenomenologien», ved å stille ham ved siden av Jaspers som talsmann for en såkalt «eksistensfilosofi» eller ved å gjøre ham til forløper for Sartres «existentialisme» eller Bultmanns «Entmythologisierung». Personlig finner han sine nærmeste åndsbeslektede i førsokratikerne, han påberoper seg heller diktere enn filosofer — Hölderlin står for ham som hans eneste virkelige allierte fra nyere tid. Selve hans filosofiske identitetsbevissthet oppviser for så vidt slående paralleller med Nietzsches, men heller ikke sistnevnte finner egentlig nåde for hans øyne. — For øvrig hører det med til historien at hans rulleblad fra Hitler-årene ikke er ganske plettfritt; det «nye» Tyskland forekom ham — i hvert fall for noen år — å fremby det rette jordsmonn for hans nye tanker. Når dertil føyes at hans terminologi er original, at den utnytter det tyske sprogs konstruksjons- og konstellasjonsmuligheter til det yderste, og at den altså ikke er hva man kaller lett tilgjengelig — ja, så er det dermed sagt at denne filosof må være noe langt utover og hinsides det vanlige. Hans handicaps er så påtagelige at det ville ha

vært mer enn tilstrekkelig til å slå i hjel en noenlunde middelstor filosof og skaffe ham gratis begravelse i den store glemsel.

Det vanskeligste problem for Heidegger-tolkningen er sammenhengen mellom «Sein und Zeit» og tenkerens senere og meget omfattende produksjon. Spørsmålet kan formuleres slik: er «Sein und Zeit» forløper for en påfølgende avklaring, eller er den et høydepunkt som det senere forfatterskap er et frafall fra? Er «die Kehre» i hans tenkning — som er alment anerkjent — en varsom, veldosert kurve eller et veritabelt brudd? Ikke minst for teologien er det av betydning å vinne klarhet over dette. Forholdet er nemlig at bultmannianere og andre «eksistens-teologer» bygger på «Sein und Zeit» og, kan man si, på motiver i «Sein und Zeit» som ikke er særlig fremherskende hos den senere Heidegger. I dette verk er jo den rent «eksistensielle» interesse temmelig påtagelig. Det dreier seg ikke så meget om en analyse av «væren» i sin alminnelighet, men om den oppgave som den spesifikt menneskelige væren utgjør for det enkelte menneske. Dermed kan man altså si at verket et stykke på vei får karakter av en slags vekkelsesforkynnelse. Allerede i «Sein und Zeit» er nok denne «eksistensielle» patos i mindre grad hoved-anliggende enn den er det f. eks. hos Karl Jaspers. For filosofen Heidegger er det «eksistensielle» først og fremst «Vorstufe» for det «eksistensiale». Hovedsikte for hans verk er ikke først og fremst å *drive* til «væren»; verket setter seg som mål å *forstå* «væren». I den senere produksjon blir denne målsetting enn mer dominerende. Så dominerende at man med rette kan spørre om han lengre regner med «uegentlig eksistens» som en fiende verd å bekjempe; er ikke hele dette problem blitt fortrengt av spørsmålet egentlig kontra uegentlig *forståelse* av eksistens? Denne vending gir imidlertid ikke så meget en bevegelse inn i intellektualismen som en bevegelse inn i mystikken. Hans «Fundamentalontologie» tar form av en art værens-mystikk: det gjelder å forstå «væren» forut for alle differentiasjoner og spesifikasjoner; i forhold til denne værens-forståelse blir endog Platons idélære en uberettiget glidning fra «Sein» i retning av «das Seiende». Men hvilken Heidegger er så «den egentlige»: eksistens-profeten eller eksistens-ontologen, og hvorledes angår han — i den ene utgave eller den annen — teologien?

Et illustrerende billede av to meget karakteristiske og to meget ulike svar på disse spørsmål, får vi hos to av de mest betydelige Heidegger-analyser fra teologisk hold som i de siste par år har sett dagens lys, og som det til fortsettelse kan være hensiktsmessig å omtale noe nærmere. Jeg tenker på *Heinrich Ott:* Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. (Evangelisches Verlag AG. Zollikon, 1959.) Og på *Søren Nordentoft:* Heideggers Opgør med den filosofiske Tradition kritisk belyst. (Hans Reitzel, København 1961, teologisk doktoravhandling ved universitetet i Århus.) Førstnevnte av disse er et energisk oppgjør med Bultmanns og en rekke andre «eksistens-teologers» benyttelse av Heidegger og et forsøk på å utnytte «fundamental-ontologien» for en ganske annen nyorientering av teologisk tenkning. Sistnevnte et forsøk på å overvinne «ontologien» ved hjelp av de rent «eksistensielle» ansatser i «Sein und Zeit», og dermed altså på å rehabilitere Bultmanns Heidegger.

Ott understreker i sitt verk meget sterkt at Heideggers tenkning representerer «das Ende des Weges der Metaphysik». Som startpunkt for sin utlegning velger han Heideggers spørsmål i «Was ist Metaphysik?» (1929): «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» Spørsmålet om «det værendes» «væren» er for Heidegger ulø-

selig vevet sammen med spørsmålet om det store «intet». For den tradisjonelle tenkning er væren noe klart og selvfølgelig som ikke trenger oppklaring. Problemet setter inn ved det enkelte «værende»: eksisterer det og det, dvs. tilkommer det dette «væren»? For ham er derimot ikke problemet om a eller b *er*, men hva det overhodet vil si at noe er. Og denne spørsmålsstilling innebærer at der umiddelbart stilles spørsmålstegn ved væren selv, hvilket igjen innebærer at selve tilværelsen i dens helhet blir «fragwürdig». Den radikale skepsis som dette kunne innby til, overvinnes ikke gjennom intellektuelle kombinasjoner, men rett og slett ved at mennesket «das Sein im Nichts erfahren lerne». «Einzig der Mensch unter allen Seienden erfährt, angerufen von der Stimme des Seins, das Wunder aller Wunder: Dass Seiendes ist.» (W. i. M.? s. 42.) Hos den eldre Heidegger blir det i enda høyere grad klart at det ikke er ved å satse etter «eksistensialistisk» oppskrift, men gjennom en tillitsfull åpenhet mot tilværelsen i dens fylde at mennesket mottar forvissningen om det værendes realitet.

Dermed blir altså Heideggers vei inn i «Nichts» og hans vei derfra til «Sein» en destruksjon av enhver «Metaphysik des Seienden» som metafysikken like fra Platon av har vært det. I stedet for å gi basis for et gigantisk system der alt innordnes og puttes på plass i forhold til en eller annen bestemmende teori, rydder Heideggers fundamentalontologi grunnen og muliggjør en lyttende og mottagende holdning overfor den gitte virkelighet i dens «Gegebensein».

I motsetning til den tradisjonelle abstraksjons-tendens gjør Heidegger alvor av at alt Sein er et In-der-Welt-Sein og at det er bundet til «die Geschickhaftigkeit der Geschichte». Dette er noe som den vanlige eksistens-berusede «Entscheidungs-Theologie» overser. Med sin betoning av friheten, øyeblikket og det rene, udeterminerte valg og med sin fornektelse av kontinuitet og sammenheng, både innen det enkelte menneskes liv og med henblikk på den enkeltes bundethet til sin omverden — kommer denne langt på siden av den Heidegger den påberoper seg som lærefar. For Heidegger er friheten noe som ikke kan betraktes isolert og løsrevet, den innebærer ikke frigjorthet fra tilværelsens mangehånde tilskikkelser, men en åpenhet overfor den tilværelse som kommer til oss i tilskikkelsene.

Det er et nytt og på sett og vis såre enkelt perspektiv som dermed går opp for mennesket. Det er den enkle værens-opplevelse som de eldste greske tenkere kjente den — før metafysikken kom og tilslørte det hele. Ved at «væren» oppfattes ikke som noe statisk, et objekt på linje med andre objekter, men som et omfattende «Geschehen», som et altets skjebnefellesskap om man vil, er den tradisjonelle logikks klassifikasjonsskjema: subjekt/objekt, analyse/syntese (distinguer pour unire), potentialitet/aktualitet osv. gitt på båten til fordel for en mer umiddelbar enhet mellom bevisstheten og dens gjenstand. Virkeligheten *kommer* (bokstavelig talt) til vår bevissthet idet den møter oss og avslører seg for oss. I denne avsløring ligger sannheten (H. legger selv megen vekt på begrepet αλήθεια i dets opprinnelige betydning som han gjengir med et «offenbar *werden*» og stiller i skarp kontrast til den skolastiske sannhetsdefinisjon: adæquatio intellectus et rei). «Der Seinsbegriff ist also bei Heidegger nicht mehr der Inbegriff der Verfügbarkeit, sondern im Gegenteil gerade der Inbegriff der Unverfügbarkeit alles Gedachten!» (Ott s. 144.)

Dermed har Heidegger i virkeligheten — bare langt mer radikalt og konsekvent — foretatt det oppgjør med metafysikken og den naturlige teologi som Barth har etterlyst. For Heidegger består erkjennelse overhodet i dette at det erkjente umiddelbart gir seg til

kjenne for den erkjennende. Så er det heller ikke å undres over at denne tenker, som vanligvis betegnes som «a-teist», har måttet gjøre seg ferdig med det gjengse (som er det «metafysiske») gudsbegrep. — «Die Ermöglichung des Denkens ist nicht die Analogie, sondern das Sein als Entbergung» (s. 145). Men hvem har bruk for denne erkjennelse om ikke teologien? Dermed frigjøres den nemlig fra metafysikkens bånd og lenker, samtidig som den med største frimodighet kan si ja til, og engasjere seg i positivt samarbeid med, filosofien. «Die Zukunft, in die Heideggers Denken mündet, ist das un-metaphysische, radikal kritische, in sich selbst durchleuchtete, lichte, geschickliche und sich entschlossen in der Begegnung mit der Sache selbst haltende Denken, wie es eine sachgemässe Theologie zu üben hätte ...» (s. 128). Heideggers tenkning blir en tenkning som «in eminentem Sinne sich frei hält für Gott als den Wirkenden aller Geschichte» (s. 157).

Bultmanns og avmytologiserings-teologiens dødssynd (og deres fundamentale misforståelse av Heidegger) ligger etter dette i at de overser hans forståelse av den rette, ikke-metafysiske tenkning som en «Denken aus der Begegnung». De forutsetter automatisk at teologiske læreutsagn må være «ein objektivierendes Reden», og at de for å unngå det metafysiske «Reden *über* Gott» må løsrive troen fra tanken og oppfatte den som en ren «Entscheidung» som ikke leder over i noen tanke eller tale. Men dette er etter Ott en fundamental tankesvikt. «Redet die Theologie von Gott, so redet sie nicht ausserhalb der Begegnung des Glaubens „über" Gott, sondern sie redet *aus* der Begegnung ... Theologie ist die Bewegung des sich klären-wollenden Glaubens: fides quærens intellectum ... Wir haben mit einer Kontinuität von Verkündigung und Theologie zu rechnen... es geht im Streit um die „Entmythologisierung" tatsächlich letzten Endes um das Wesen der Theologie als Wissenschaft, um den Modus ihrer Wissenschaftlichkeit. Allerdings wird von Heidegger her der Streit *gegen* die Entmythologiesierung entschieden» (s. 147 f.).

Subjektivistisk og «metafysisk» er ikke bare avmytologiseringsproblematikken, den samme villfarelse hefter ved den historisk-kritiske bibelvitenskap som sådan. Via Heidegger åpnes der for en ny og egentligere forståelse også av «Ordet»: etter sitt egentlige vesen er den teologiske skriftbeskjeftigelse bønn. I og med at «verden» oppfattes ikke som en uendelighet av adskilte gjenstander, men den enkelte gjenstand oppfattes som et «Geschehen» og denne «Geschehen» igjen oppfattes som delaktighet i det store «Sein», åpnes der for en ny forståelse av erkjennelsens og av teologiens «legemlighet». Også bibelske antropomorfismer som «Herrens øye», «den høyestes arm» osv. får ny realitet forstått på bakgrunn av erkjennelsen: «der Leib ist existentialgeschichtliche Wirklichkeit» (s. 224). Slik viser det seg, etter Ott, at Heideggers tenkergjerning åpner for nye yver faktisk på ethvert punkt innenfor dogmatikken. Heidegger river bort fra våre øyne det metafysiske dekke som tradisjonell teologisk tenkning under påvirkning av en falsk filosofi til stadighet har latt seg synkverve av. En egentligere og mer opprinnelig tenkning i umiddelbar kontinuitet med selve den grunnleggende virkelighetsopplevelse. En «fundamentalontologi» som rett og slett består i at tingene kommer til orde i deres enkle selvmeddelelse; de åpner seg for oss idet vi åpner oss for dem og kommunikasjonen opprettes i kraft av det felles «Sein». Dermed skulle muligheten også være lagt for at Gud gjennom sin åpenbaring kommer til orde og oppretter kommunikasjon hinsides «objektivisering», «subjektivisering» og andre «metafysiske» avsporinger.

Et ganske annet er det utbytte som den unge danske teolog *Søren Nordentoft* har fått ut av sitt Heidegger-studium. For ham er hovedsaken så ubetinget «Sein und Zeit», og i det store og hele mener han å kunne rettferdiggjøre Bultmanns og «eksistens-teologiens» benyttelse av mesteren. Hans studie faller i tre hoveddeler: Heideggers oppfatning av filosofiens historie, «Sein und Zeit», og Værensfilosofien. Med tanke på Heideggers utvikling i senere år siterer forfatteren et arabisk ordsprog: «Når Allah vil forderve en maur, lar han vinger vokse ut på den.» Mens værens-begrepet i «Sein und Zeit» var orientert utfra *menneskets* væren, oppviser det under det senere forfatterskap en stadig mer generende glidning i retning av «en absolut indholdsfylde af traditionel metafysisk art». Den eksistensielle patos drukner i en overhåndtagende monisisme, der selve værens-begrepet blir borte i en «mangel på absolut betydning, på kvalitet, indhold, bestemthed og forståelighed».

Heideggers analyse av menneskelig eksistens i «Sein und Zeit» er bestemt av den grunnleggende motsetning mellom «egentlig» og «uegentlig» eksistens. Uegentligheten karakteriseres av flukt fra valg og ansvar, mennesket skjuler seg i det upersonlige kollektiv, i «das Man» og trøster seg med at «man gjør slik og slik», «man mener det og det» ... underforstått: som andre, så jeg. Den egentlige eksistens derimot er fremfor alt kjennetegnet av valg og ansvar: den enkelte ser det forhold i øynene at han ikke kan støtte seg på garantister av noen art. Intet og ingen kan befri ham fra byrden ved å se sin egen eksistens i øynene og å velge den.

Denne eksistens bestemmes på en gang av frihet og faktisitet (Heidegger: Entwurf und Geworfenheit). Mennesket er absolutt fritt og det er absolutt determinert på samme tid. Dette er en erkjennelse som ligger hinsides den tradisjonelle diskusjon mellom determinisme og indeterminisme. Heidegger benekter ingen av psykologiens eller sosiologiens påstander m.h.t. personlighetens determinerthet av arv og miljø. «Geworfenheit» innebærer akkurat det det sier: et menneske er «kastet» inn i en sammenheng som det ingen muligheter har for å unnslippe. (Mon Heidegger er klar over at Pascal i sine «Tanker» benytter nøyaktig det samme ord: «Notre âme est *jetée* dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimensions, eller raisonne là dessus et appelle cela nature, *nécessité*, et ne peut croire autre chose.») Dets «frihet» innebærer ikke evne til å endre ved alt dette. Friheten har å gjøre med menneskets egen stillingtagen, dets ja eller dets nei, til sin faktisitet.

Allerede i «Sein und Zeit finner nok Nordentoft et «misforhold mellom ... emne og form» som peker frem mot «die Kehre» og den forvending av hele værens-analysen med kapitulasjon for «metafysikken» som det senere forfatterskap innebærer. Allikevel er bokens hovedanliggende: avdekkingen av menneskets eksistens, beskrivelse av hva det (for mennesket!!!) vil si «å være», av grunnleggende interesse — også for teologien. Og her mener Nordentoft, som sagt, at Bultmann har skuet ganske riktig.

Teologien kan overta Heideggers eksistensanalyse uten dermed å rammes av den vanlige kritikk for å ha transformert evangeliet til en almen eksistensteori. Saken er nemlig at Heideggers eksistens-analyse er rent «formal», noen «ideologi» inneholder den minst av alt. Den avdekker eksistensen uten overhodet å reflektere på innhold. Det er selve «mekanismen» og bruksanvisningen for den som studeres. Jeg hitsetter et eksempel:

«Det viser sig måske tydeligst i Heideggers syn på døden. Når han taler om, at ethvert menneske ved at se dødens realitet i øjnene må vedgå sin endelighed og alle sine mulighеders

dybest set illusoriske karakter, afviser han ikke dermed kristendommens forkyndelse af et evigt liv. Tværtimod klarlægger han den situation, hvori det alene giver mening at tale om et evigt liv, på den måde som kristendommen gjør det. Dvs. ved at beskæftige sig rent formalt med døden som en dennesidig realitet klargør Heidegger forudsætningerne for den rette forståelse af den som et hinsidigt fænomen. Thi kun som et i sig selv endeligt menneske, der står over for sin død, kan man overhovedet *tro* på et evigt liv . . .» (s. 106).

La meg for øvrig gjengi litt av Nordentofts konklusjon med henblikk på forholdet Heidegger/Bultmann: «Bultmanns metode består altså i at lade folk have deres moderne videnskabelige verdensbillede i fred, fordi det ikke alene er umuligt, men overflødigt at forlade det — og i stedet tale om Guds forhold til deres personlige tilværelse. På dette punkt har Heidegger betydet en inspiration for ham, fordi han har vist, at den daglige tilværelse er oprindeligere og viktigere end al videnskab. Af den grund at betegne Bultmann som afhengig af Heidegger og hans filosofi er usagligt eller i det mindste uklart. Han bruger Heideggers rent formale eksistensbestemmelser som et praktisk middel til at udtrykke kristendommen eksistentielt. Og resultatet bliver, at han teologisk kommer til at ligge meget nær op ad Kierkegaard (jvf. S.V. VII, p. 229—32, og IX, p. 168—69, 373—74). Med denne påstand om Heideggers rent formale og terminologiske rolle for Bultmann anser jeg det for godtgjort, at en kritik af Heideggers autoritative optræden med sin eksistensanalyse ikke behøver at anfægte Bultmanns brug af den. Den kan jo udmærket anvendes, selv om den ikke kan ansees for videnskabelig i streng forstand» (s. 111).

*

De to analyser, Otts og Nordentofts, går altså begge ut på at Martin Heidegger har åpnet nye og avgjørende veier for teologisk tenkning. Men deres enighet ligger på et yderst «formalt» plan. De to vil kunne oppnå verbal enighet om at Heidegger har skåret gjennom «tradisjonell» «metafysikk» og åpnet for en mer «egentlig» forståelse av væren enn den som ligger til grunn for aristotelisk og/eller platonisk anstrøket religionsfilosofi. Men når hans nyinnsats nærmere skal presiseres, går konklusjonene i diametralt motsatt retning. Den ene sier: «Sein und Zeit» er bare et forvarsel om det nye, et første skritt inn på en vei som, om enn ikke uten en viss bue, fører frem til en hel og konsekvent anskuelse. Den annen hevder: «Sein und Zeit» inneholder helt og fullt det nye, men samtidig visse reminisenser av gammel metafysikk, som så i det senere forfatterskap svulmer opp og fortærer alt av nytt. For den ene fortoner prosessen seg slik: en fremadskridende frigjøring fra «metafysikken». For den annen: en frigjorthet fra «metafysikken» som suksessivt settes over styr.

Ott polemiserer mot en alminnelig tendens til å katalogisere den yngre Heidegger som «eksistensialist», den eldre som «mystiker» . . . ingen av disse termer, mener han, griper noe av Heideggers egentlige anliggende. Det kan allikevel være fristende å benytte de to merkelappene til karakteristikk av de to fortolkeres syn. Ganske uansett hans egen protest kan Otts teologi-begrep oppvise svært mange paralleller med det som vanligvis kalles en «mystisk» konsepsjon. Nordentoft ville rimeligvis ikke gjøre fullt så voldsomme innsigelser mot etiketten «eksistensialist». Men finnes der en grunnleggende sammenheng mellom det «eksistensialistiske» og det «mystiske» innslag i Heideggers tenkning (den kan vel i så fall bare forestilles som en «mystikkens» prioritet, om ikke i tid så dog i sak)?

Det tør være et spørsmål om ikke selve dette spørsmål er innholdstomt.

Der finnes in casu Heidegger (som in casibus alle andre åndshistoriske størrelser) ingen objektive kriterier for å fastslå hva som er den «egentlige» Heidegger og hva som ikke er det. Følgelig er det heller ikke som Heidegger-utleggere at f. eks. Ott og Nordentoft *egentlig* skiller lag — selv om det kan se slik ut. De skiller lag i synet på hva teologi er, og de finner hver for seg det fruktbare hos Heidegger i de momenter som har virket befruktende på deres egen utforming av deres egen problematikk.

Om det ikke dermed er min mening å si at avveiningen mellom den tidligere og den senere Heidegger helt og fullt er en «Entscheidungs»-sak (der eksisterer selvsagt en lang rekke objektive data som den subjektive vurdering bør ta i betraktning), føler jeg meg for min egen del ikke kompetent til å oppkaste meg til mellommann mellom de to Heidegger-spesialister. At Heidegger kan gi impulser i (minst) to ulike retninger, skulle i hvert fall være tydelig. Om man tar utgangspunkt hos den tidligere eller hos den senere Heidegger blir i alle tilfelle ganske avgjørende.

Det som ikke-spesialisten imidlertid kunne ha forutsetninger for og interesse av å komme med noen få bemerkninger om til en avrunding, er det teologi-begrep som hver av de to forfattere (som representanter for samtidens Heidegger-påvirkede teologer) legger til grunn for sin Heidegger-vurdering.

Ott regner altså med at åpenbaringens egenart sikres gjennom en «fundamental-ontologi» som gjør rent bord med «metafysikken» og som tillater ethvert fenomen (dermed også Guds ord) å tre frem for erkjennelsen og meddele seg i sin fulle egenart. Innen teologiens historie er et slikt grep i prinsippet alt annet enn nytt. Utformningen kan variere noe, men selve motivet er blitt fornyet uttallige ganger. Troen på en skuen av tingenes vesen, løsrevet fra enhver vitenskapelig opphoping av data, er selve den erkjennelsesteoretiske ryggrad i all mystikk — hvor meget så f. eks. Ott vrir seg for å komme unna denne etikett. Men sikre åpenbaringens egenart gjennom en alminnelig erkjennelsesteori — det være seg av denne eller av en hvilken som helst annen støpning — det byr på sine problemer. Hvorledes kan man gjennom å sikre almenbegrepet «væren» oppnå å sikre det enkelte historiske fenomen i dets fulle egenart? Må ikke en slik operasjon føre til at enhver historisk åpenbaring i prinsippet ikke blir noe mer enn en konkretisasjon og en manifestasjon av den væren som egentlig lar seg gripe og tilrettelegge forut for enhver historisk konkretisasjon? Konkretisasjonen som begrep — dvs. som abstraktum — lar seg nok sikre ad denne vei. Men hva er egentlig oppnådd med det?

Overfor Nordentoft blir selvsagt hovedspørsmålet hvorvidt en «formal» eksistensbestemmelse, såfremt den altså er *rent* «formal», kan bli av en slik betydning for evangelieutlegningen som den bultmannske skole har gjort den til, uten å trekke etter seg en vidtgående formalisering av selve evangeliet. Kan imidlertid analysen av «egentlig» kontra «uegentlig» eksistens, med den aksentuerte verdidom som ligger implisitt i denne analyse, karakteriseres som «formal»? Det er i så fall et stort spørsmål om ordet «formal» kan tjene det formål som det tjener hos Nordentoft, nemlig en kategorisk avskjæring av all debatt med dem som har beskyldt Bultmann for å innordne evangeliet under Heidegger.

Der finnes altså en lang rekke problemer i forbindelse med den teologiske Heidegger-beundring. Denne, som synes å nærme seg samme dimensjoner som i sin tid Kant-beundringen eller Hegel-dyrkelsen (i dag som dengang synes eksegetene minst like hårdt angrepet som de systematiske teologer), vil i årene fremover komme til å prege debatten, sannsynligvis også her hjemme.

Vi kan ikke uten videre riste det hele av oss med en aller som frommest bemerkning om at en ikke-kristen filosof umulig kan ha noe å si teologien; saken er da tross alt at hele vår tenkemåte (og den som skal tenke, må alltid tenke på en eller annen måte) er bestemt av filosofer, vesentlig da av hedenske sådanne. Hvor dypt denne filosofiske innflytelse preger vår egen teologi, kan vi vanskelig danne oss noe inntrykk av før etter en konfrontasjon med andre måter å tenke på. At impulsene fra Heidegger i høy grad kan gi hjelp til den selvransakelse som teologisk tenkning aldri slipper utenom, er i hvert fall hevet over tvil.

Per Lønning.

RETTELSE

I min revy Kirke og økumenikk i nr. 2 d. å. hadde det sneket seg inn et par feil. S. 98 Lutheran Herald, les Lutheran *World*. S. 99 Lutherische Rundschau 1950, les 1950—. S. 99 i titelen til Nils Karlströms bok er mellan blitt til mellom. Og endelig er utelatt opplysningen om at dr. Carl E. Lund-Quist fra 1. sept. f. å. ble etterfulgt av Kurt Schmidt-Clausen som generalsekr. for Det lutherske verdensforbund.

Nils Bloch-Hoell.

FRA REDAKSJON OG STYRE

Fra og med dette hefte blir ekspedisjonen av tidsskriftet overtatt av Arne Gimnes Bokhandel. Vi vil ved denne anledning rette en hjertelig takk til Lutherstiftelsens Bokhandel, som har besørget ekspedisjonen helt fra tidsskriftets start i 1930. Samtidig vil vi få uttrykke ønsket om et godt samarbeid med den nye ekspedisjon. Vi gjør våre abonnenter oppmerksom på det nye postgironummer, se omslagets annen side.

AD KARL BARTH

Karl Barth: *Die kirchliche Dogmatik, bd. IV: Die Lehre von der Versöhnung, del 3, 1. og 2. halvpart. 1108 sider. Evangelischer Verlag AG., Zollikon—Zürich 1959.*

Karl Barth: *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge 3. Band. 318 sider. Evangelischer Verlag AG., Zollikon—Zürich 1957.*

G. C. Berkouwer: *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths. 366 sider. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen, Kreis Moers 1957.*

Hans Barth m. fl., bl. a. Karl Barth: *Freiheit. Sechs Radiovorträge. 64 sider. Evangelischer Verlag AG., EVZ-Verlag, Zürich 1960.*

Barths store dogmatikk er etter sitt egentlige korpus trinitarisk disponert, slik at bd. III og IV svarer til 1. og 2. trosartikkel mens bd. V som enda utstår, vil svare til 3. trosartikkel. Forut går så bd. I med utførlige prolegomena og bd. II med en mer generell lære om Gud, jfr. om titler m. m. artikkelen foran i dette hefte om Karl Barth som dogmatiker (s. 159 ff.). Til anmeldelse foreligger her bare bd. IV, 3 som faller i to halvparter (fortløpende paginert), men til nærmere orientering vil et overblikk over innholdet i de foregående bind og deler i dette tilfelle være på sin plass.

I bd. I, 1—2 tar Barth så å si sats på ny i forhold til det første utkast til prolegomena, Die christliche Dogmatik av 1927. Begge ganger avslår han å ta utgangspunkt i noen form for filosofi og vil isteden allerede i prolegomena gå in medias res i samsvar med eldre forbilder. Det betyr at det dogmatiske stoff allerede her trekkes inn, men da slik at det skisseres for å underkastes eller rettere avvinnes visse prinsipielle synsmåter. Stoffet er annen gang, 1932 og 1938, svulmet kraftig opp (ca. 1500 sider) og dreier seg da mer ensidig enn før om det som for Barth er og blir det dogmatiske hovedproblem, nemlig åpenbaringsspørsmålet. Religionsfilosofiske synsmåter og forutsetninger spiller her inn, men det Barth selv vil i Kirchl. Dogmatik, er bare å stramme til den grunnsetning hvoretter Kristus-åpenbaringen eksklusivt bestemmer både form og innhold i gudserkjennelsen. En viss selvkorrektur i forhold til Christl. Dogmatik merkes både i forordet til bd. I, 1 og i teksten for øvrig.

I bd. II, 1—2 foreligger den mer spesielle drøftelse av den kristne gudserkjennelse og dens forutsetninger, og her ligger da den egentlige linje i Barths hele tankegang særlig klart i dagen. 1. halvbind går fra gudserkjennelsen (kap. 5) til Guds virkelighet (kap. 6), og dermed angis straks den «skolastiske» eiendommelighet hos Barth hvoretter teologien, skjønt avgjort teosentrisk i sitt saklige utgangs- og siktepunkt, metodisk likevel er orientert ut fra gudserkjennelsens mulighet og virkelighet hos mennesket. Den teosentriske dominant slår til gjengjeld særlig sterkt igjennom i 2. halvbind som handler om «Gottes Gnadenwahl» (kap. 7) og «Gottes Gebot» (kap. 8) og dermed hevder en konsekvent monergisme av supralapsarisk karakter. I forhold til den calvinske læretradisjon er Barth samtidig meget original for så vidt som han forkaster Calvins utgave av den dobbelte predestinasjon og isteden lar denne gjelde Kristus! Han er i sin død og oppstandelse både forkastet og utvalgt

i alles sted, og alle andre er bare foreløpig forkastet inntil de innhentes av Guds suverene nådevalg som gjelder alle! Apokatastasis som den nærliggende konsekvens av det hele synes å måtte hete, avvises samtidig som spekulativ foregripelse av noe Gud alene har forbeholdt seg å vite (jfr. s. 466 ff.).

Bd. III, 1—4 handler om skapelsen (kap. 9 ff.) og tolker den konsekvent kristologisk, og grunnlaget legges her i 1. delbind hvoretter skapelsen er «äußerer Grund des Bundes» mens omvendt nådepakten i Kristus er «innerer Grund der Schöpfung» (§ 41). Noe radikalt syndefall er det her egentlig ikke plass for, fordi det her nevnte gjensidige forhold mellom skapelse og forløsning har supralapsarisk gyldighet og derfor består som virkelighet også i vår verden. I 2. delbind omtales riktignok menneskets synd som noe som forstyrrer forholdet, men verden er og blir like fullt ikke under vrede og dom, men under nåden, og menneskets delaktighet i Guds nåde er da likefrem «die Grundbestimmung seines Wesens» (s. 38). Dette delbind utformer derfor en utførlig antropologi (kap. 10) hvoretter det som det syndige menneske etter sitt vesen er, kan og skal avleses av Kristi menneskelige natur, som «urbildlich» er det som «abbildlich» utgjør menneskenaturen i alle andre (s. 58). Konsekvensen av denne «Neuerung» (s. 54) trekkes for syndens vedkommende i 3. delbind hvor det onde betegnes og behandles som «das Nichtige» (§ 50), i kraft av forløsningen også i skaperverket berøvet enhver makt utover «die eines gefährlichen *Scheins*» (s. 424). 4. delbind trekker tilsvarende konsekvenser for etikkens vedkommende: «Das Gebot Gottes des Schöpfers» (kap. 12), da under hovedsynspunktet «Freiheit».

Bd. IV, 1—3 bringer den nærmere kristologiske begrunnelse for hele dette opplegg av dogmatikken, som med sin grandiose forenkling av det dogmatiske stoff arter seg som en stadig gjentatt og omhyggelig utformet variasjon over det klassiske tema fra skolastikken, natur og nåde. Synd og nåde i genuint evangelisk forstand kan det etter det foregående her strengt tatt ikke være tale om, og derfor fremtrer da også «die Versöhnung» som eviggyldig uttrykk for en forløsning som allerede gjennomtrenger hele tilværelsen forut for den egentlige frelseshistorie, da gjerne tenkt i verdensrettferdiggjørelsens kategorier (jfr. allerede II, 1, s. 121 ff., smlgn. III, 1, s. 118 ff.). Også her slår Barth inn på nye veier idet han i 1. delbind omtolker den tradisjonelle lære om Kristi fornedrelses- og opphøyelsesstand (status duplex) dithen at det primært ikke er tale om suksessive stadier, men om det samtidige forhold at Gud i Kristus har fornedret seg selv til det menneskelige plan og derved eo ipso opphøyet menneskenaturen til samfunn med seg. Tonaturlæren og stenderlæren blir her bare to forskjellige uttrykk for samme sak (s. 145 ff.), og til temaet «Jesus Christus, der Herr als Knecht» (kap. 14) i 1. delbind svarer så i 2. delbind «Jesus Christus, der Knecht als Herr» (kap. 15).

Til dette kommer så som forsoningslærens «dritte Problem» spørsmålet om *hvordan* den i Kristus skjedde forsoning, som i og for seg innebærer rettferdiggjørelse for alle mennesker (jfr. IV, 1, s. 634 ff.) og medfører helliggjørelse av og for et Guds folk (bd. 2, § 66 ff.), nå også faktisk blir mennesket til del. Det dreier seg her etter Barth om åpenbaringen eller kunngjøringen av det som i Kristus allerede er virkelighet for alle, og 3. delbind handler derfor om «Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge» (kap. 16). I 1. halvpart behandles det som tradisjonelt kalles for Kristi munus propheticum (jfr. s. 40 ff.), da nærmest under midlerens synspunkt (§ 69), og denne part munner så ut i fortapelsens mulighet (§ 70, 3), som da kommer i betraktning som

menneskets «*Versuch* —, die Wahrheit in Unwahrheit zu verwandeln» (s. 546). Spørsmålet om en definitiv fortapelse henvises med et par bemerkninger til eskjatologien (s. 550 f.), og i 2. halvpart betones til slutt det universelle ved det kristne håp som omfatter alle (s. 1069 ff.). Vekten ligger i denne del på «des Menschen Berufung» (§ 71) og dermed den kristnes vitneplikt samt på menigheten som et Guds folk kalt til tjeneste (§ 72). Det sies i begge parter meget godt om kirke og misjon, men forutsetningen er overalt at mennesker bare trenger å få vite om den forløsning som de alt på forhånd har del i. Det er all mulig grunn til å imøtese fortsettelsen med spenning.

*

Tredje bind av Barths «Gesammelte Vorträge» starter med brevvekslingen mellom ham og Harnack fra 1923 (jfr. foran s. 162 f. med anm.), og fortsetter så med en rekke artikler og annet stoff som alle har vært offentliggjort før, bl. a. i Zwischen den Zeiten og i serien Theologische Existenz heute. Hva tiden angår, går bidragene frem til midt i 30-årene og for et enkelts vedkommende til krigstiden. De er utvalgt med omhu og gir interessante glimt fra en lang og travel arbeidsdag som særlig i den første tiden også for Barth selv sto i forvandlingens tegn. Sett under retrospektiv synsvinkel slik det legges for hånden i denne sammenheng, er likevel det dominerende inntrykk at Barth fra han trådte frem omkring 1920 og mottok hugg fra mange hold, har gått sin egen vei uten noen vakling når det gjelder det som for ham er og blir hovedsaken. Ved sitt avgjørende bidrag til et teologisk tideverv på Kontinentet må han sies å ha innlagt seg en blivende fortjeneste, uansett hva man enn kan ha å utsette på hans teologi.

*

G. C. Berkouwer er systematiker ved Det frie universitet i Amsterdam, og det foreliggende arbeid fra hans hånd går tilbake til en hollandsk originalutgave fra 1954. Titelen angir det dominerende synspunkt i Barths teologi, og arbeidet er disponert slik at en første del gir en objektiv analyse av Barths teologi mens en annen del underkaster den en meget grundig og omsorgsfull kritikk som samtidig gjennom gode litteraturhenvisninger gir en innføring i debatten omkring Karl Barth. Atskillig av det som er fremholdt til kritikk mot ham i dette hefte av T.T.K., blir også gjort gjeldende hos Berkouwer som samtidig foretar en nødvendig og nyttig konfrontasjon med det bibelske materiale. Det gjelder Barths oppfatning av synden og det onde (s. 195 ff.), hans universelle nådebegrep som tenderer mot en gratia irresistibilis med apokatastasis som endelig resultat (s. 242 ff.), hans forsoningslære og hva dermed henger sammen (s. 277 ff.), og dertil kommer visse antydninger hos Barth som kan synes å tyde på at han i likhet med den unge Schleiermacher ikke regner med noen personlig eksistens i et kommende Guds rike, men bare med det å gå opp i Guds evige erindring (s. 308 ff.). At dette ikke er Barths mening, framgår klart nok av bd. IV, 3, siste halvpart, og for øvrig viser det seg at Barth i første halvpart tar opp de vesentlige innvendinger fra Berkouwers side (s. 189 ff.), uten at en blir stort klokere av det. Det virker nærmest som om Barth ikke oppfatter poenget ved innvendingene, og derfor bare gjentar seg selv uten å gi noe egentlig svar. Berkouwers arbeid gir fortsatt atskillig stoff til ettertanke.

*

Den lille samling med radioforedrag fra Karl Barths hjemland, omfatter også et interessant bidrag av en romerskkatolsk kjenner av Karl Barths teologi, Hans Urs von Balthasar (s. 39 ff.). Begges bidrag har almenforståelig karakter, og for øvrig er også andre vitenskaper representert ved siden av teologien,

uten at det blir stort mer enn interessante glimt ut av det på så vidt begrenset plass. Det hele virker velgjørende for så vidt som det vitner om en åndelig atmosfære hvor teologi og annen vitenskap kan møtes på et felles plan og hvor også romersk-katolsk teologi har en meget sympatisk talsmann som bestreber seg på å forstå protestantisk tenkning innenfra.

Leiv Aalen.

IDÉ OG TANKE

Asbjørn Aarnes, Arne Næss o. fl.: *Brytninger i tidens tankeliv. 164 s. Grundt Tanum. Oslo 1960.*

Bernt Vestre: *Albert Camus og menneskets revolte. 156 s. Grundt Tanum. Oslo 1960.*

Den nystartede serie «Idé og tanke» — med Asbjørn Aarnes og Egil A. Wyller som redaktører — vil i kortfattet og populær form orientere i moderne filosofi og tenkning. Med de to første bind har serien fått en god start. De åpner et vindu ut mot verden; derved manifesterer de også en bemerkelsesverdig filosofisk brytning og nyorientering her hjemme.

Det første bind er en samling artikler og debattinnlegg. Forfatterne er Asbjørn Aarnes, Arne Næss, Bernt Vestre, Hans Skjervheim, Stein Mehren, Knut Erik Tranøy og Egil A. Wyller. Her kommer det tydelig frem hvorledes vår yngre filosofiske garde fjerner seg fra analytisk filosofi og orienterer seg mot kontinental tenkning, særlig fransk og tysk eksistensialisme. Den franske tenkning hos en Sartre og Camus bruker den skjønnlitterære form som filosofisk uttrykksmiddel, mens vår analytiske skole med Arne Næss i spissen har lagt hovedvekten på den presise begrepsdannelse. Dermed melder problemet seg om forholdet mellom *diktning og filosofi*. Dette tema diskuteres i to omganger. Først mellom Aarnes og Næss i forbindelse med den franske skjønnlitterære eksistensfilosofi og deretter mellom Tranøy og Wyller med utgangspunkt i Wyllers bok om tidsproblemet hos Olaf Bull. Næss er ikke villig til å anerkjenne den kunstneriske form som filosofi; den eksistensialistiske litteratur er en art vekkelseslitteratur, konstaterer han. Han innrømmer imidlertid at vi bør ha resonansbunn for det eksistensfilosofene vil meddele, selv om de som kunstnere opphører å være filosofer. Næss holder altså fast ved sin trange definisjon av hva filosofi er, mens en rekke av den yngre garde ikke bare vil inkludere verdensanskuelsesproblematikken, men også den kunstneriske form i filosofiens anliggende. Dette er en interessant konstellasjon; man minnes uvilkårlig et utsagn av Colin Wilson: «Jeg tror ikke den akademiske avhandling kommer til å være filosofiens redskap i fremtiden, men romanen og skuespillet.»

Bind to er Bernt Vestres bok om Albert Camus. Her blir forholdet mellom diktning og filosofi demonstrert i et konkret tilfelle; Vestre behandler Camus' romaner og filosofiske essays som likeverdige kilder for vurderingen av hans tenkning. Camus' forfatterskap inndeles i to perioder: Oppgjøret med den religiøse eksistensfilosofi (frem til 1943) og oppgjøret med den ateistiske eksistensfilosofi — særlig Sartre — frem til hans tragiske død i 1960. Men hele tiden kretser Camus om noen få hovedproblemer: Angsten, absurditeten, nihilismen, friheten, skepsisen overfor fornuften, åpenheten overfor det irrasjonelle, revolten mot den uegentlige eksistens.

Vestres bok gir en god og verdifull orientering. Camus kjempet med meget vesentlige problemer; men hos oss tilhører han imidlertid de tenkere som er mer nevnt enn kjent.

Tor Aukrust.

Aasmund Brynildsen: *Det nye hjerte og andre essays. 237 s. Dreyers forlag. Oslo [1960].*

De essays som er samlet i dette bind, spenner over en vid emnekrets og behandler en rekke sentrale spørsmål fra det politiske felt til litteratur og kunst samt religiøse fenomener. Aasmund Brynildsen som vil være kjent fra sine mange artikler i tidsskrifter og dagspressen, er en fremragende skribent og også noe av en tenker. Ikke minst i denne essaysamling viser han at han kan behandle tidens problemer på selvstendig og insiterende vis. Han er personlig engasjert, både med tanke og hjerte. Og særlig hvor det dreier seg om kunst og litteratur kommer hans artistiske evne til utfoldelse; han kan uttrykke seg friskt og engasjerende, uten de forslitte retnings-klisjeer.

Med sin livsinnstilling og sitt kultursyn hører Brynildsen til den spiritualistiske fløy, hvis åndstype er nærmest beslektet med den antroposofiske posisjon; den har en større åpenhet i erkjennelsen av andre religiøse åndstyper enn den som er vanlig innenfor den humanistiske idealisme. Brynildsen har her således et par essays som viser dyp forståelse for den gresk-ortodokse kirkes åndelige verdier. Både tittel-essayet «Det nye hjerte», som behandler sentrale tendenser i russisk- ortodoks andaktsliv, og essayet «Om de hellige ikoner» viser vilje og evne til fordypelse i den religiøse mystikks tankeverden. Som hos de fleste spiritualistiske tenkere er det den kristne mystikk som særlig virker tiltrekkende på Brynildsen. — Men også hvor han skriver om aktuelle problemer i norsk kirkeliv i 1950-årene, har han som oftest et interessant kritisk perspektiv, som man også på kirkelig hold bør reflektere over. Han kommenterer således visse sider ved «Helvedes»-debatten («Vårt eget helvede»), og setter her dessuten også outsiderne på plass («Helsen fremfor alt»). Og likeså har han en både logisk og spirituell artikkel om «Kirkens herre», dvs. Staten — «Kongen» — departementet — et politisk parti; den kan anbefales som sunn lesning for alle patente statskirke-ideologer.

Likevel forekommer det meg at det beste er hans kunst-essays og de litterære artikler. Mesterstykket fremfor alle er hans analyse av Hamsuns diktning: «Svermeren og hans demon». Det er et avslørende kapitel, kritisk treffsikkert og samtidig spirituelt og artistisk utformet; her hever forf. seg til Alf Larsen'ske høyder i etisk engasjert litterær kritikk. — Til tross for enkelte svakere bidrag må Aa. Br.s essaysamling sies å være en betydelig innsats av kritisk art. Vi møter her en kritiker som avslører moteretningenes sjabloner og søker ned til de ekte menneskelige uttrykk for personlig engasjert livsholdning i kunst, litteratur og religiøs problematikk — og derved peker på blivende verdier i vår åndskultur.

John Nome.

Ivar Asheim: *Glaube und Erziehung bei Luther. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Pädagogik. — Pädagogische Forschungen. Veröffentlichungen des Comenius-Instituts 17. — 331 s. Quelle & Meyer, Heidelberg 1961.*

At reformasjonen har hatt stor betydning for skole og undervisningsvesen er et iøynefallende faktum, og like visst er det at Luthers teologiske innsats har hatt meget å si for pedagogikken. Men hvor ligger egentlig det betydningsfulle hos Luther i så måte? Det har forskningen lenge vært interessert i å fremstille. Man har spurt om hva han har betydd for skolevesenets utvikling, og man har vært interessert i å fremstille hans nye pedagogiske erkjennelser.

Den foreliggende avhandling av Ivar Asheim nærmer seg stoffet med en an-

nen problemstilling. Asheim er med gode grunner i tvil om hvorvidt den eldre forskning med sine spørsmål til kildene har nådd frem til en virkelig interpretasjon av Luthers tanker om oppdragelsen. Han mener at man har hatt lett for å havne i diskusjon av detaljspørsmål, eller man har for raskt spurt hva som var å lære hos Luther osv. Det egentlige problem er ifølge Asheim dette: Hvordan er Luther som teolog overhodet kommet til å ytre seg om oppdragelsesproblemer, hvordan har han teologisk grunngitt sin holdning — og hva var hans intensjoner i så måte. Oppgaven som er stillet i avhandlingen er m.a.o. av historisk art, men imøtekommer samtidig aktuelle interesser.

Asheim godtgjør ved sitt arbeid at han har inngående kjennskap til Luthers skrifter. Ikke bare de uttalt pedagogiske skrifter fra Luthers hånd, men i virkeligheten vel så meget andre kilder blir utnyttet — ikke minst hans prekener. Enhver som har arbeidet med Luther vet hvilket kjempearbeid det er å gjøre seg fortrolig med dette stoff. Asheim viser seg å være en virkelig Lutherkjenner.

Og ikke bare det, hans arbeid vitner om fortrolighet med Luthers tankeverden. Lutherforskningen i dens nyere og nyeste fase er utnyttet, men først og fremst er her arbeidet solid og dyktig med Luther selv. Man har en tiltalende følelse av at forfatteren bare er interessert i å stille spørsmål som virkelig er relevante i forhold til det stoff som behandles. Altfor ofte ble Luther forsøkt trukket inn i en teologisk samtale hvor hans skrifter ikke egentlig hadde svar å gi. I Asheims bok er stoffet utgangspunkt, man kjenner forskerens kongenialitet med sitt stoff.

Luther har i sine pedagogiske skrifter i meget liten grad innlatt seg på prinsipielle teologiske overveielser. Han nøyer seg med å formane de rette myndigheter til å gå i gang med å virkeliggjøre den erkjennelse som foreligger. Oppdragelse er nemlig «weltlich ding», fornuften — ikke evangeliet — belærer oss om oppdragelsen. Foreldre er fødte oppdragere, de vet hvordan det skal gjøres. Mens både middelalderlige og humanistiske forfattere har metodiske overveielser å fremlegge om oppdragerens ansvar og oppgave på undervisningens forskjellige felter, er hos Luther alt slikt sparsomt representert.

Så lite synes Luther opptatt av teologiske overveielser i forbindelse med skolen og dens oppgaver, at man har kunnet reise spørsmålet om han ikke egentlig har medvirket til undervisningens verdsliggjørelse. Den reformatoriske skole synes å være en humanistisk reformert middelalderskole. — I virkeligheten er forholdet et helt annet. Luther tror ikke, som Erasmus, at mennesket kan oppdras til å bli et Guds barn. Man fødes til et Guds barn, man oppdras ikke til det. Oppdragelse skjer da bare på basis av overbevisningen om Guds skapergjerning ved Ordet. Evangeliet, ikke metodene, blir det store ord.

Men da vi således er bundet til Ordet også når det gjelder oppdragelsen, vil vi tross alt finne en Guds Ånds lære om oppdragelsen. Det finnes en «doctrina domestica Spiritus sancti», i Skriften særlig representert ved Salomo, som ifølge Luther er «doctor politicus» i den Hellige Skrift. Det avgjørende er her at like sikkert som foreldre «kan» oppdra sine barn, like visst er det at de under en annen synsvinkel «ikke kan». På det avgjørende punkt kommer oppdragelse til kort. Det finnes en rational betraktning av oppdragelsen, og her gjelder slikt som appell til sunn fornuft og god vilje. Men det finnes også et troens område, idet fornuften til sist svikter overfor troens problemer.

Det blir her spørsmål om synet på mennesket. Mens Erasmus egentlig mente at kun det «dannnede» menneske

var et rett menneske, og barnet og det «udannede» voksne individ bare er råstoff, ser Luther saken helt motsatt: Sant menneske er i grunnen det døpte barn, om hvilket han har kunnet tale merkverdig sterke ord: Det er det lille barnet som er forbildet, ikke bare for forholdet til Gud, men også når det gjelder forholdet til medmennesker. Barnet lever nemlig i tro, og det lever «i sin stand»; til «Amt» hører også en slik ting som å være et barn.

Et videre referat av grunntankene i boken skal her ikke gis, det ville gå langt ut over rammen for en bokmelding. Asheim fører sin undersøkelse frem til målet med rolig, klar tankekraft, sober bevisførsel og under allsidig hensyntaken til tidligere og nålevende forskere og deres resultater. Forfatteren er Luther-forsker, men han er også fortrolig med religionspedagogikken og dens problemer.

Har Luthers tanker om oppdragelsen noen aktualitet i den nåværende religionspedagogiske situasjon? Svaret på dette spørsmål, som naturlig reiser seg når boken er lest, vil avhandlingen ikke gi direkte, da dens anlegg jo er av historisk art. Men forfatteren gir i et Schlusswort en rekke ansatser til overveielsen av spørsmålet. Tankene går i retning av stor tilbakeholdenhet overfor et visst kristelig-pedagogisk system som egentlig tegner et idealbilde av mennesket og dets tilværelse; Luther viser oss heller menneskets liv under det tegn som heter død og oppstandelse med Kristus. I forholdet mellom kristentro og oppdragelse blir det først og fremst tale om oppdragerens holdning.

Som det vil fremgå av det ovenstående er det en meget verdifull avhandling Asheim har levert. Norsk teologi kan glede seg over dette bidrag til Luther-forskningen, ikke minst fordi det ligger på et så overmåte tidsaktuelt område.

En ytterligere styrkelse av arbeidet ville det etter undertegnedes oppfatning ha vært om forfatteren hadde tatt mer hensyn til eldre og samtidige forfatteres tanker om emnet. Det bys en del også av dette slag, men det er til dels annenhånds stoff og vi ville gjerne hatt noe mer. Asheim har imidlertid uttrykkelig definert sin oppgave slik at han ville konsentrere seg om problemets indre systematiske natur (s. 17), og denne sin oppgave har han løst på en utmerket måte.

Carl Fr. Wisløff.

Bernhard Klaus: *Veit Dietrich. Leben und Werk. (Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns. XXXII. Bd.) 445 s. Selbstverlag des Vereins für Bayerische Kirchengeschichte, Nürnberg 1958.*

Når Veit Dietrichs namn vert nemnt, tenkjer ein gjerne fyrst på den flittige utgjevaren av ei rad lutherskrifter, mellom dei fleire av dei mest kjende, som huspostillen og fyrste delen av genesisførelesinga. Så ser ein kanskje også mannen gjennom den nyare luthergranskings kritiske briller og takserer han etter Meinholds kjende sats at V.D. ville vera luthersk, men har i grunnen berre forstått den Melanchthon me kjenner frå tida etter 1532, og såleis omtolka Luther i melanchthonsk retning.

Bernhard Klaus kan korrigere dette biletet. At V.D. var påverka av Melanchthon, let seg ikkje nekte, men han var like mykje Luthers som Melanchthons elev, og å gjera han til filippist, er meiningslaust, etter som ein då plaserer han inn i motsetningar som fyrst braut opp etter hans død. På fleire punkt, serleg i nattverdlæra, skil V.D. seg markert frå den teologi som seinare vart kjend som filippisme. Og elles kan Klaus med nesten utrulege døme påvise at V.D. var blind for den kløft som heldt på å opne seg mellom dei to reformatorane.

Klaus forklarar denne blindskapen med at V.D. av legning var praktisk

teolog utan auga for finare dogmatiske distinksjonar. I dette hadde han både sin styrke og sin veikskap også som lutherutgjevar. Han tenkte fyrst og fremst på kva som kunne gagne kyrkjelivet, og heldt det ikkje for så farleg om stoffet ikkje var historisk ekte berre det var brukeleg. Så omforma og utfylde han sitt kjeldemateriale meir suverent enn nokon luthergranskar kan vera i stand til å tilgje han. Og ytte på den måten sitt tilskot til reformasjonens framgang. — Klaus teiknar eit allsidig bilete av den praktiske teolog V.D. som vann seg ein fortent plass både i homiletikkens, kateketikkens og liturgikkens historie. Her kjem også Noreg inn i biletet: som kjent stammar dei fleste av våre kollektar frå V.D. Mindre kjend er den rolle han spela ved gjennomføringa av reformasjonen i Sør-Tyskland, som kyrkjeleg sendemann i større stil ved konventet i Schmalkalden og religionssamtalen i Regensburg, og som prest i fødebyen Nürnberg.

Får me her såleis eit fint nyansert portrett av ein av mennene i andre rekkje under reformasjonen, så får me samstundes mange interessante glimt av dei i fyrste, framom andre då av Luther, som V.D. var sekretær for i ei årrekkje. Fengslande er nærbiletet av Luther på Koburg, der V.D. var pott og panne for han og ikkje ytte mindre tenester til dei som ville få reformatoren i tale i ei eller anna sak — det var jo ikkje alltid så lett å få den mannen til å høyre.

Klaus har på alle måtar levert eit grunnsolid arbeid. Heile vegen byggjer han på fyrstehandskjelder, og sidene er spekka med gode, ofte utførlege sitat. Ei sak for seg er den mønstergyldige bibliografien, som omfattar både trykte og utrykte verk av V.D., edisjonar, brev og andre dokument, sekundærlitteratur, ja til og med portrett. Boka vil bli stående som monografi*en* om V.D., og forsynt som ho er med gode register og ei detaljert innhaldsliste, vil ho samstundes bli ei funngruve for den som er på jakt etter detaljopplysingar om eitt eller anna i reformasjonstida.

I v a r A s h e i m.

K u r t H u t t e n: *Seher — Grübler — Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart. 6. Aufl., 751 s. + ill. Quell-Verlag, Stuttgart 1960.*

Denne store, men velskrevne håndboken har fått meget rosende omtale av flere tyske anmeldere. Adolf Köberle omtaler den som et allerede klassisk standardverk som ikke burde mangle i noe preste- eller menighetsbibliotek. Den første, noe mindre, utgave kom i 1950, og das Sektenbuch har nå nådd et opplag på tilsammen 30 000 eksemplarer!

6. opplag har mange utvidelser og andre forandringer i forhold til de første utgaver. Det er to grunner til dette. For det første er forfatteren etter hvert kommet over stadig nytt kildemateriale. For det annet er de sekter og samfunn som behandles i stadig bevegelse i langt høyere grad enn storkirkene.

Boken er ikke en lærebok i konfesjonskunnskap som f. eks. Einar Mollands, men altså en sektbok. Storkirker og frikirker er ikke tatt med. Til etterkrigstidens tyske teologi og kirkeliv hører åpenbart mer enn Bultmann, kirkedager og liturgisk bevegelse. Det må ha skjedd en kraftig sektoppblomstring i den labile etterkrigstiden. Det er i og for seg ikke underlig. Men når man leser om de mange selsomme, oftest mystiske og ikke sjelden orientalskinspirerte sektene som florerer i Tyskland, må man allikevel undres over hvilke merkelige veier den religiøse lengsel kan søke. Noe har det selvsagt også å si at Hitler forbød mange av disse sektene. Det forlener dem nå med en viss glorie.

Mange av de samfunn som behandles, finnes bare i Tyskland, og relativt få

avsnitt av boken har noen egentlig aktualitet for norske lesere. Den anførte litteratur tar hovedsakelig sikte på tyske forhold. Også for sekters vedkommende hvis opprinnelse er å søke i De forente stater, er det bare lite anglo-amerikansk litteratur det vises til. Helhetsinntrykket er likevel at fremstillingen er meget vel fundert.

Skulle man gå til detaljkritikk, kunne det vel være et og annet å si til fremstillingen av enkelte sekter. Men dette skal vi la ligge. Derimot har boken en annen eiendommelighet som ikke bør være unevnt. En ikke liten del av de mange hundre sider utgjør *vurdering* av de sekter som omtales. Dette virker etter min mening sterkt forstyrrende. Vurderingsnormen er tydeligvis en bred evangelisk lutherdom. Og vurderingsresultatene vil kanskje de fleste norske prester kunne være enige i så langt de kan ta stilling til de spørsmål som reises. Men «vurderingsteologien» hører etter min mening ikke med i konfesjonsforskningen. Konfesjonsforskning kan meget vel drives av en konfesjonell teolog, men hans forskning må ikke bli konfesjonalistisk. Ellers vil vitenskapens ufravikelige krav til objektivitet lett dunste bort.

Nils Bloch-Hoell.

Kurt Hutten: *Die Glaubenswelt des Sektierers. Das Sektierertum als antireformatorische Konfession — sein Anspruch und seine Tragödie. 148 s. Furche-Verlag, Hamburg 1957.*

Dette er hverken kirkehistorie eller konfesjonskunnskap, men en slags anvendt systematikk. Forfatteren har gjennom sin store Sektenbuch dokumentert at han er i besittelse av en imponerende viten om tyske sekter. I denne lille boken prøver han å trekke fram det han mener er karakteristiske fellestrekk i sektverdenens teologi. Og en så skolert og kunnskapsrik teolog som K. H. vil selvsagt kunne si mange treffende ting om sektene. Det gjelder ikke minst i kapitlene om Theologia gloriae sectae og Theologia possessionis. Jeg vil heller ikke nekte at bøker som denne kan ha sin misjon f. eks. overfor særlig aggressive sekter som hevder å være kristne, men som egentlig er religiøse bevegelser med visse kristne innslag. Boken er ingen undersøkelse, men «eine Darstellung der inneren Motive, Zusammenhänge» — «der verschiedenen Sektenlehren» og deres «Auswanderung aus der Bibel».

Jeg vil også gjerne gi forfatteren honnør for hans ønske om å være objektiv og villighet til å høre på Fragen der Sekten an die Kirche. Og likevel har jeg et beklemmende inntrykk av at forfatteren har konklusjonen ferdig før premissene er satt opp. For en luthersk teolog er det selvsagt tilfredsstillende å konstatere at utgangsposisjonen er den lutherske kristendomskonsepsjon. Men for en konfesjonsforsker synes det hele å være for firkantet. Man lærer aldri et annet samfunn å kjenne hvis man gjennomfører sin betraktning av vedkommende samfunn ut fra den ureviderbare oppfatning at alt som ikke stemmer med min egen konfesjon er eo ipso ubibelsk. Det lar seg heller ikke gjøre å forstå en sektbevegelse hvis man utelater sosiologiske og religionspsykologiske aspekter. Konfesjonsforskning og polemikk er og bør være to forskjellige ting.

Nils Bloch-Hoell.

Harald Stene Dehlin: *Kvinneskjebner og salmevers. 163 s. Land og Kirke. Oslo 1960.*

I våre 2 offisielle norske salmebøker finner vi 23 kvinnenavn under i alt 69 salmer. Og i denne boken trekkes så langt det er mulig, opp konturene av de livsskjebner som skjuler seg bak hvert enkelt navn.

Mye interessant stoff har forfatteren hentet fram. Hvem har f. eks. vært oppmerksom på at alle våre tre pompøse høytidsvers er skrevet av en og samme: Birgitte Boye? — Eller at stiftsprost Gustav Jensens sekretær, Sophie Bonnevie, har 5 salmer i L. rev., og at hun sikkert har hjulpet Gustav Jensen i vesentlig grad med salmebokarbeidet?

Påfallende mange prestekoner og prestedøtre har ydet sine bidrag til vår salmeskatt, et vitnesbyrd om hvilket kultursentrum prestehjemmene representerte. Men vi finner da også bondekonen Berthe Kanutte Aarflot med blant bidragsyterne.

Ellers var det nok mange kvinner som i gamle dager grov sitt talent i jorden. Å skrive salmer var bispers oppgave, eller i hvert fall presters. Kvinnene kunne i beste fall befatte seg med musikk, språk og broderier.

«Skal Fruentimmeret da sitt Pund i Jorden grave?

Skal Herren ingen Frugt og Rente derav have?»

— skriver en modig, fremskrittsvennlig mann om sin søster, Anna Borrebye, forfatterinnen til: Mitt hjerte seg fryder at Jesus oppsto —.

Lina Sandell har selvsagt fått sitt kapitel i boken som «vekkelsens dikter i Norden». Men vi må erklære oss hjertelig enig med forfatteren i at det virker «underlig, ja uforståelig at bare to av Lina Sandells sanger har funnet veien til Landstads reviderte salmebok». Der er den svenske salmeboken langt mer rommelig enn vår. Vi får håpe en ny salmebok hos oss tar lærdom av det.

Litteraturlisten viser at forfatteren har gått grundig til verks. Så mye stoff som han har hentet fram, skulle vi ønsket at han hadde hatt direkte litteraturhenvisninger i teksten. Det hadde øket bokens verdi.

B. O. Weider.

Festskrift til biskop Arne Fjellbu på 70-årsdagen. 139 s. Gyldendal, Oslo 1960.

Et staselig, representativt festskrift er det Fjellbus «venner, beundrere og kolleger» har gitt ham, og oss. Festskriftet avspeiler i virkeligheten ganske godt Fjellbu selv. Ja, jeg tenker ikke bare på de to veltrufne portrettene, men på bokens store — især brede — format og enda mer på utvalg av forfattere og emner, ja, endog på den tabula gratulatoria som innleder skriftet. De første navn på listen er kongefamiliens. Det sier noe. Men de mange andre navn sier og atskillig om en biskop, avholdt av sitt presteskap og med mange, gode kontakter i Nordens kirke- og kulturliv.

Artiklene er stort sett ikke akademiske avhandlinger. Det ville heller ikke ha passet. Men de favner vidt. *Johan B. Rians* velskrevne Fjellbu-vita er nærmest som et resymé av Fjellbus memoarer. Mens *Knut Rygnestad* gir et utmerket lite bidrag til nyere norsk kirkehistorie med sin undersøkelse av Johannes Johnson som praktikumslærer. Et godt inntrykk av spennvidden i Fjellbus virke får man i Lars Tangviks piece «med bispen på visitas». *Ole Øysang* har en essay om religionen, kirken og presten i Falkbergets diktning. En riktig verdifull oversikt er det blitt. Derimot synes jeg *Bjarne Skards* Kirkebekjennelsen i Apostolikum er noe av en skuffelse. Den lærde Tunsbergbispen hadde alltid noe å fare med, men her kommer han med for kjente ting. *Nils Alstrup Dahls* bidrag er ikke utstyrt med noteapparat. Det trenger han jo heller ikke for å vise hva han vet. Men man skal merke seg hans overveielser om historisk bibelforskning og historisk bibelsyn. *Arne Fjelbergs* homiletiske betraktning gir kanskje ikke meget nytt, men den er jo preget av Fjellbergs pastorale visdom og sindige judicium. *Berge Øverlands* artikkel ville ha gjort seg utmerket som en verdifull kronikk i Norsk Misjonstidende. De

fleste norske prester interesserer seg for psykiatri, og vil derfor med god appetitt lese overlege *A. J. Nissens* oversikt over moderne behandling av sinnslidende. Enda en gang trekkes Freud fram, ikke denne gang for å kritiseres for sitt kliniske kildemateriale, nevrosepasienter hvis sykejournal dannet basis for generelle slutninger også om friske menneskers sjeleliv. Heller ikke dreier det seg om Freuds hyperseksualisme. Nei, det er aksiomet om at når konfliktstoff hentes fram fra underbevisstheten, vil dette sprekke og bane vei for helbredelse. Denne regel synes iallfall ikke å gjelde psykotiske pasienter. *Eiliv Skard* skriver, og skriver godt, om sitt gamle emne Passio Olavi. Og Nordens fremste kjenner av Den romersk-katolske kirke, *K. E. Skydsgaard* skriver personlig og fengslende om Rom—Nidaros. Like personlig er det lille stykke kirkehistorie som biskop *Aulén* risser opp: Norska prästvigningar i Strängnäs domkyrka. Det vakre festskrift avrundes med en liste over Fjellbus skrifter og artikler.

Nils Bloch-Hoell.

TO DIAKONIBØKER

Herbert Krimm: *Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich. 219 s. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960.*

David Lindquist: *Varför diakoni? Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1958, 116 s.*

Herbert Krimm — nå prest og professor i Heidelberg — sendte i 1953 ut et større verk (546 s.) med titelen: Das diakonische Amt der Kirche. Det var viet fremstillingen av diakonien i dens historiske sammenheng hvor særlig tysk diakoni hadde fått den vesentlige plass. Dette verk var på ingen måte tilfredsstillende når det gjaldt en virkelig *økumenisk* kartlegging av diakoniens fremkomst og vokster. Derfor kommer ovennevnte bok og tilgodeser diakonien «im ökumenischen Bereich».

Men heller ikke dette verk er uttømmende i økumenisk henseende — noe også utgiveren er merksam på — etter som hverken den anglikanske diakoni med sin egenart til forskjell fra den kontinentale er tatt med, heller ikke jernteppelandenes eller de unge misjonskirkers diakoni, f. eks. i Brasil, Japan og andre land i øst og syd. Derfor er det nødvendig med enda et bind når det blir mulig, for å fullstendiggjøre sammenhengen og dermed få *hele* det økumeniske bilde av den diakonale utvikling.

Med det foreliggende verk er et vindu åpnet — vi kan si fra diakoniens moderland, Tyskland — ut til den vide verden. Aller nærmest møter oss diakonien i de fire nordiske land, videre innen Frankrikes protestantiske minoritetskirke og den reformerte kirke i Nederland for til sist å gi et utsyn over den evangeliske diakoni i De forente stater. Som forståelig kan være når hvert lands artikkel har sin forfatter, så må fremstillingene bli noe ulike i sin disposisjon. Enkelte er lagt meget bredt opp så de omfatter også landets humanitære og sosiale utvikling — vel en interessant miljøorientering, men den utdannede og organiserte kirkens diakoni som sådan får en svakere og mindre markant presentasjon enn den gjerne skulle hatt. Dette kan — om enn ubevisst — komme til å gi et uriktig bilde av hva diakonien realiter er og har utrettet. På den annen side har det også lykkes flere forfattere å holde et klart diakonalt sikte med tydelig konturtegning av hva diakonien står for.

Fra Norge har pastor Kaare Eide godt og givende gitt den diakonale utvikling om enn med bredt opplegg sosialt og humanitært sett. En interessant detalj er hans påvisning av at forståelsen for menighetsdiakonien synes å være bedre i de rikere og mer kon-

servative områder på sør- og østlandet enn i det kristelig mer levende, men politisk radikalere vestland. Derfor ble den diakonale oppgave vestpå ofte overlatt en humanitær sykepleieforening. Av den grunn har det gått senere å innarbeide forståelse for den kirkelig og menighetsmessig ordnede diakoni.

Broket mosaikk er de kirkelige forhold som gir grobunn og betingelse for amerikansk diakoni. Ytre trengsel, men indre kraft særpreger den lille protestantiske kirke i Frankrike — som blir til imponerende barmhjertighetsverk øvet av «die Kirche der Wüste und unter dem Kreuz».

Boken har meget å gi. Den ønsker ikke minst å yte hjelp til å erkjenne både tidsmessig og bibelsk en klarere ordning enn tidligere av diakonien i ens eget område — «in eigenem Bereich».

*

David Lindquist er dr. theol. og forstander for Ersta Diakonissanstalt i Stockholm og var til nylig domprost i Härnösand. Hans bok er meget verdifullt tillegg til den svenske diakonilitteratur som de siste par decennier har hatt en anseelig vokster. Ønskelig skulle det være om det derfra kunne slå en inspirasjonens gnist over til denne side av grensen!

Boken er egentlig blitt til som en avhandling til prestemøtet i Härnösand i 1958 over emnet: *Varför diakoni?* Fremstillingen bekrefter grundig lærdom og praktisk innsikt i diakoniens aktuelle situasjon som best kan karakteriseres med ordene «krise og fornyelse». Krisen har relasjon til velferdsstatens aktivitet og kan synes å forvirre diakonien noe, men her skjer også en fornyelse og befestelse av diakonien i samme grad den finner inn til sine kilder, til evangeliet, gudstjenesten og menigheten. For øvrig hører diakoniens krise med til den alminnelige krise kirkens sosiale tenkning er midt oppe i. Her er det avgjørende viktig at kirke og menighet er seg sin egenart og sitt gudgitte oppdrag bevisst og ikke svikter i barmhjertig tjeneste. Det nye testamente gjør helt tydelig at kristendom begynte som sykepleie og fattighjelp. De fire evangelier er i stor grad sykejournaler. De inneholder bønn og løfte om hjelp til lidende mennesker. I denne evangeliets realisme trer klart frem forholdet mellom ord og gjerning. Preken blir ikke trodd uten diakoni. Diakonien er Ordet i fortolket form, en del av kirkens budskap. «Jeg er kalt til å elske og å tro.» (Wichern.)

Forfatteren gir også en meget interessant utredning om «diakonatet som kirkelig embete». I Sveriges kirke påpeker han her en spenning etter som kirkehåndboken med sitt innvielsesritual for diakoner og diakonisser forutsetter et diakoniembete, men kirkeloven ikke gjør det. I forholdet til velferdssamfunnet viser det seg nå langt mer positivt i vurderingen av diakonien enn tidligere. Avgjørende her er at kirken selv eier et eget slagkraftig diakonat.

Spørsmålet: Varför diakoni? er således intet maktspørsmål overfor samfunnet, men et livsspørsmål om kirken skal leve et helt liv og fortsette Kristi verk på jorden.

Domprost Lindquists fremstilling har et fond av oppslag og forslag til riktig belysning med tanke på de diakonale forhold også i vårt land. Han skriver entusiastisk og betagende, men samtidig saklig og sant. Det er vel verd å ønske boken en omfattende lesekrets også på denne side av Kjølen.

Johannes Aschim.

Franz Frhr. v. Hammerstein: *Das Messiasproblem bei Martin Buber. Studia Delitzschiana, 1. 119 s. Kohlhammer Verlag. Stuttgart 1958.*

Denne studie var opprinnelig en prisoppgave for Institutum Judaicum Delitzschianum; etter utvidelser er den i sin nåværende form et doktorarbeid

under professor Rengstorf i Münster (Westf.).

Den som i spesialstudier skal beskjeftige seg med *Martin Buber* — professor i religionsvitenskap i Frankfurt a. M. (1924—38), i Jerusalem (1938ff) i sosialfilosofi — får særlig en vanskelighet å slite med: *mangfoldigheten* i Bubers store forfatterskap. Forfatteren må være vel orientert i både gammel- og nytestamentlig vitenskap, i judaica, i alminnelig filosofi, og i den særgren som kalles «Jeg-du-filosofien», hvor Buber inntar en fremtredende plass, endelig må han være kjent med spørsmålsstillingene innen den zionistiske bevegelse.

V. Hammerstein mener imidlertid å ha funnet et bærende grunnbegrep i Bubers anskuelser og mangfoldige skrifter, nemlig det teologiske begrep *forløsningen* — hvorved da messiasproblemet også kommer i en sentral stilling. Hvorvidt dette er riktig, kan diskuteres. Men i hvert fall får forfatteren på denne måte en oversiktlig disposisjon for sitt arbeid når han konfronterer dette «sentralbegrep» med de forskjellige interesseområder hos Buber; og leseren vil med «messiasproblemet» som ledetråd i hans fremstilling finne en hendig, relativt kortfattet innføring i Bubers rike tankeverden.

Arbeidet vil ikke være noe oppgjør fra kristent standpunkt med Buber; bare på enkelte punkter vurderer og kritiserer forfatteren Bubers syn. Det vil bare være en første, deskriptiv fremstilling av det spesielle tema i rammen av Bubers samlede system, for så vidt man kan tale om et slikt hos Buber. En virkelig «samtale» med Buber ville fordre ganske annerledes omfattende eksegetiske og bibelteologiske, dogmatiske og filosofiske drøftinger.

Med dette begrensede sikte behandler første kapitel Bubers syn på messiasforestillingens oppkomst og forvandling i gammeltestamentlig tid. Det er her ikke tale om en Messias i egentlig forstand, men om en messiansk tro, hvis vesen defineres som «das Ausgerichtetsein auf die Erfüllung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt in einer vollkommenen Königsherrschaft Gottes». Denne tro oppstod da folket forlangte førere slik andre folk hadde det. Og en messiastro i strikte forstand ble den først senere, som en virkning av tidens stadige *skuffelser*. Men hele tiden beholdt den en nær kontakt med Israels historiske virkelighet, var eine «Geschichtshoffnung». — Man vil av disse antydninger kunne se i hvor høy grad Buber har vært avhengig av Mowinckels syn på eskatologi og messianisme.

Kapitel to behandler den innflytelse som den spesielt jødiske tradisjon har øvet på Bubers syn. Påvirkningen kan registreres på forskjellig vis, men særlig i den særegne israelittisk-jødiske *tenkemåte*, som er forskjellig fra den greske.

Kapitel tre drøfter betydningen av Bubers filosofi for spørsmålet, forholdet mellom teologi og filosofi hos ham. Det viser seg her at det er fordi Buber er jøde at messiasproblemet overhode har betydning for ham; og det er i skrifter av bibelvitenskapelig karakter og i verker som er beregnet på jødiske trosfeller at det særlig tas opp. Når han behandler filosofiske spørsmål, er der megen tale om Gud og om forløsningen og omvendelsen, men nesten ikke om Messias. Dette henger sammen med Bubers menneskesyn og antroposentriske anskuelse. Gud skaper nok frelsen, men mennesket eier evnen til å foreta sin omvendelse selv og til å medvirke til verdens forløsning. Egentlig er det ontologiske spørsmål overordnet det soteriologiske, filosofen Buber overordnet teologen. Hans religion er mer forløsnings- enn forløserreligion.

Dette utvikles så videre i kapitel fire som behandler forholdet til Jesus Kristus og den kristne tro på ham, og i kapitel fem som sammenfattende frem-

stiller Bubers personlige messianske forventning, som en aktuell holdning.

Uten å kunne gå nærmere inn på disse interessante kapitler, vil man sammenfattende kunne si at i den *samtale* mellom kristne teologer og jødiske tenkere, mellom Kirken og Synagogen, som i tiden fremover vel vil komme til å bli intensivert, er nærværende studie av Freiherr von Hammerstein et stillferdig, men betydningsfullt bidrag.

Magne Sæbø.

LITTERATUR TIL ANTISEMITTISMEN

Wilhelm Maurer: *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte. Franz Delitzsch-Vorlesungen 1951. 135 s. Kohlhammer, Stuttgart, 1953.*

Walter Sulzbach: *Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses. Studia Delitzschiana, Bd. 2. 55 s. Kohlhammer, Stuttgart, 2. Aufl. 1960.*

Hermann Diem: *Das Rätsel des Antisemitismus. Theol. Existenz heute, N.F. Heft 80. 28 s. Kaiser Verlag, München, 1960.*

Institutum Judaicum Delitzschianum i Münster som utgir de to først nevnte studier, har til formål å spre saklig kunnskap om jødedommen blant kristne og sant kjennskap til kristendommen blant jøder. Dette formål må sies å være oppfylt på en god måte ved disse studier til antisemittismens vesen.

Professor Maurer (Erlangen) behandler ikke antisemittismen som sådan, men gir en noe bredere historisk framstilling av forholdet mellom kirken og synagogen, og først på den måte vil han «etter evne besvare om og hvorvidt kirken kan gjøres ansvarlig for antisemittismens utbrudd».

Allerede før Urkirken oppsto, eksisterte det antisemittisme i Middelhavsområdet, og de første pogromer fant sted i Aleksandria i tidlig keisertid. Litterater blåste til ilden og en Tacitus forsvarte den i sine *Historiae*. Det kunne ligge den hedningekristne kirke nær for hånden å utnytte denne førkristelige, hedenske antisemittisme i sin diskusjon med synagogen — «Um so bedeutsamer ist es, dass wir bei den Vätern des Altkatholizismus von diesem heidnischen Antisemitismus nicht die geringste Spur festzustellen vermögen.»

I den førkonstantinske tidsalder dreier diskusjon og strid seg «utelukkende om forståelsen av Skriften», som kirken utlegger kristologisk. Forholdet har teologisk karakter. Dette blir annerledes ved det første store innsnitt i den historiske utvikling, nemlig dannelsen av en rikskirke fra og med Konstantin, og det opprinnelige teologiske forhold vender ikke tilbake før ved det annet store innsnitt, nemlig den begynnende avvikling av statskirkesystemet i opplysningstiden. I «statskirkens og kirkestatens epoke» hadde forholdet mellom kirke og synagoge ikke teologisk, men rettslig preg. Hovedproblemet var hvordan det religiøse fremmedlegeme synagogen skulle innordnes i «den kristne stat». Her ligger begynnelsen til at motsetningen Gud—Satan overførtes i mer eller mindre vulgær form på Kirke—Synagoge, her er den onde rot til den såkalte «Verteufelung des Judentums». Dette er videre også avhengig av tidens sakramentalt-magiske tenkesett. Korstogene forverret situasjonen ute i folket; både keisermakt og paven forsøkte imidlertid å holde igjen og å garantere jødene samme rettigheter som den romerske rett hadde tilkjent dem som statsborgere.

Den unge Luther gjorde igjen gjeldende et teologisk syn på forholdet mellom kirke og synagoge, men den eldre Luther ga etter for den politiske makt til tross for at han hele sitt liv fastholdt sitt prinsipielle syn. Den særlige jødemisjon som fikk sin begynnelse

i slutten av middelalderen, ble også aksentuert av Luther, men kom først med pietismen til egentlig gjennombrudd.

Også den nyere og nyeste tid behandler Maurer en del, om enn i mer kjente baner, vesentlig begrenset til den del av synagogen hvor 'opplysningen' (haskala) ble rådende. — Hans forelesninger er nøkterne, utvidet med hele 14 ekskurser, avsluttet med en utførlig bibliografi som omfatter 239 nummer. Man kan faktisk tillate seg å karakterisere professor Maurers arbeid som en solid håndbok til emnet.

Maurers forelesninger utfylles av den tysk-amerikanske professor i sosialøkonomi, jøden Walter S u l z b a c h s bok som har et snevrere sikte, nemlig å bestemme hovedårsaken til antisemittismens oppkomst og dens viktigste former. Han er vel fortrolig med den store litteratur til emnet og refererer først tidligere tydningsforsøk som han inndeler i tre grupper: den objektive og den subjektive teori, samt teorien om et bestemt instinkt. Etter å ha vurdert disse og påpekt deres svakheter, fremsetter han selv sin påstand om at antisemittismens røtter og former primært er to, en emosjonal og en rasjonal.

Det emosjonale motiv er det generelle fremmedhat som har truffet jødene i særlig grad. Det rasjonale motiv er av teologisk art, i første rekke henger det sammen med det kristne dogme om jødefolkets enestående plass og funksjon i Guds frelseshistorie. Men her bygger kristen tro og lære på den jødiske tro på en guddommelig utvelgelse av Israel fra alle folk — og forf. burde gått tilbake til den. Motivet ligger likevel egentlig ikke i denne trosholdning, men i det at dette theologumenon sekulariseres. «Dass der moderne weltlich motivierte Judenhass zu einem wichtigen Teil pervertierte Theologie ist, ist bisher wenig oder gar nicht verstanden worden.» — For øvrig legger forf. stor vekt på sosiologiske og politiske, økonomiske og psykologiske synspunkter; han er jo her også nærmere sitt eget fag.

Hermann D i e m har holdt et foredrag for studentene i Tübingen, hvor han er professor i systematisk teologi. Det var studentene som hadde oppfordret ham til dette; men foredraget som nok gir enkelte interessante glimt inn i antisemittismens gåtefulle, irrasjonale urgrunn, uten egentlig å løse dens «gåte» (hva de foran nevnte arbeider faktisk gjør), viser hvor vanskelig den noe eldre generasjon i Tyskland i dag kan ha for å føre en klar og utvetydig tale i dette spørsmål.

Hans foredrag er supplert med to prekener; den ene over Rom. 11, 33—36, den annen over 2 Kor. 3, 12—18.

M a g n e S æ b ø.

G e r h a r d v o n R a d: *Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. 458 s. Chr. Kaiser Verlag. München 1960.*

Von Rad legger her fram siste bind av sin briljant skrevne bibelteologi. Boken tar til med et oppgjør med kritikken av bd. 1. Dette bind behandler Israels historiske overleveringer og er utførlig omtalt i T.T.K. 30, 1959, 100—111. I bind 2 behandles den gtl. profetien, og fremstillingen har tre hoveddeler: Først en historisk behandling av den førklassiske profeti og prinsipielle drøftinger av den klassiske profeti, så en fremstilling av hver enkelt skriftprofets budskap og av apokalyptikken, og i siste hoveddel drøftes forholdet mellom G.T. og N.T.. Særs gode registre avslutter verket.

Vi kan ikke lenger, som i det 19. årh., se profetene som uavhengige av loven (pentateuktrad.) og vi kan ikke lenger se det spesifikt profetiske i profetenes religiøse selvstendighet og i deres umiddelbarhet til Gud. Profetene står i frelseshistoriske tradisjonsstrømmer, kjen-

ner dem, bruker dem, aktualiserer dem — men på *sin vis*. Og først i profetens eiendommelige innstilling overfor tradisjonene kommer *det* profetiske til syne: Profetene eskatologiserer den israelittiske historietenkning. Fra dommertida av kjente Israel en historie som «Abfolge von Fakten . . ., die Gott zum Heile Israels markiert hat». Det nye med profetene fra Amos og Hosea av (NB! så tidlig!) er det eskatologiske: blikket vendes mot endegyldige, oftest indrehistoriske fremtidige hendinger, som skaper brudd i historien mellom to klart skilte tidsaldre og som er Jahwes verk. Det nye som Jahwe gjør er ingen fortsettelse av det gamle. Eskatologisk er budskapet bare der profetene sier nei til den historisk gitte frelsesgrunn. Den gjelder ikke lenger, sier profetene, avgjørende for Israel nå er det *nye* som Jahwe vil gjøre. De ser slike nye, skjellsettende handlinger av Jahwe nærme seg i historien, og de ser at de gamle tradisjoner om Jahwes frelsende historiehandlinger nå mest bare kan tjene til å begrunne Israels skyld. Her bryter profetene fundamentalt med gjengs oppfatning i samtiden. Men samtidig er det et typologisk samsvar mellom nytt og gammelt i profetenes forkynnelse.

Så langt ifra altså at profetene neglisjerte tradisjonene. De tok dem mer alvorlig enn samtiden. Von Rad viser i bokens 2. hoveddel hvorledes de ulike profetene er forankret i ulike utvelgelsestradisjoner — om fedrene, Exodus, Sinai, Sion, David — og hvorledes de på stadig ny vis aktualiserer disse tradisjoner for sine tilhørere. På samme tid står altså profetene hver i sin spesielle situasjon i frelseshistorien og taler inn i den. I dette spenningsfeltet mellom tradisjon, frelseshistorisk nåtid og tilhørere søker von Rad å fange inn profetenes budskap — tematisk, ikke systematisk, begrepsmessig.

Profetenes ny-aktualisering av tradisjonene begriper von Rad som typisk for hele den bibelske tradisjons historie. Der beveger stoffene seg fra aktualitet til ny aktualitet, dvs. fra interpretasjon til ny interpretasjon. Selve traderingen innebærer stadig gjentatt interpretasjon — fram til den siste aktualisering av det profetiske budskap gjennom N.T.'s Kristus-budskap. Under dette synspunkt føyer så 3. hoveddel seg naturlig til de foregående, på sett og vis som hoveddel*en*.

Von Rad tegner et levende og insiterende bilde av profetene: våkne, skarpe iakttagere i nær kontakt med menneskene og historien, med stor bevegelighet i tankegang og uttrykksform og en radikal nytenkning om de gamle, overleverte sannheter; ikke eksperter i sekulær politisk vurdering, men inspirerte kjennere av Guds fremtidsplan (til dette siste se s. 126, 174).

Noen merknader: I profetbildet kommer bevegeligheten, friheten for mye fram på bekostning av lydigheten. Von Rad mener at mennesker bare kan *tvinges* inn i den lidelsesfulle, sosialt og økonomisk «usikrede» profetiske status og tjeneste, «jedenfalls haben sich die Propheten als gewaltsam Bezwungene verstanden», — «genötigt . . ., ohne sich weigern zu können» (s. 70 m. henv. til Jer. 20, 7; Am. 3, 8). Nå betoner von Rad også profetenes frihet til lydighet (og ulydighet). Men tvang og frihet står uformidlet ved siden av hverandre, til dels i selve kallelsesopplevelsen. Det er særlig ekstasen, i Fritz Maass' mening av ordet (hertil von Rad s. 74), som besørger tvangen. Men Fritz Maass sondrer omhyggelig mellom så vel begrepene som foreteelsene ekstase og visjon. Jeg kan ikke se hvorfor von Rad vil karakterisere *særlig* visjonene hos profetene som ekstatiske i Maass' mening (s. 80), så meget mindre som profetene i visjonene er ved klar bevissthet ikke bare om sin identitet, samtaler med Jahwe om hva de ser, ja samler tankene om ett emne — hvilket ekstatikeren ikke kan. Jfr. Maass.

I kapitlet om profetens frihet kommer von Rad inn på forholdet mellom åpenbaringen og utformingen av budskapet. Men jeg savner i boken sterkt noen ord om relasjonen mellom åpenbaring *og tradisjon.* Det ville også justere profetbildet noe. Her er noe for eksklusiv isolasjon mellom Gottesspruch og aktualisering av tradisjonene.

«Die alten Heilssetzungen» — de som det nå ikke mer er noen frelseskraft i — og «das neue Heil, das Jahwe zu wirken verheissen hat» er som sammenfattende uttrykk (NB!) abstraksjoner der pakts*forpliktelsen* truer med å komme til kort. Profetene står ikke i utvelgelsestradisjoner simpelthen. På dette punkt rettes dog bildet godt opp — men først ved siste kapitel (Das Gesetz).

Noen fullstendig undersøkelse av den profetiske forkynnelse er von Rads bok ikke. Det er heller ikke meningen. Viktigere er aspektene, metodene. Jeg vil hjertelig anbefale denne boken for alle teologiske studenter *og* for predikanter. Skulle vi ikke snart tenke mer på å «aktualisere» G.T. i våre gudstjenester?

Anders Jørgen Bjørndalen.

Bertil Gärtner: *John 6 and the Jewish Passover. (Conjectanea Neotestamentica XVII.) 52 s. C. W. K. Gleerup, Lund 1959.*

Som bekjent har Johannes ingen beretning om nattverdens innstiftelse, men til gjengjeld en til bespisningsunderet knyttet tale om Jesus som livets brød, og den munner ut i ord som tydelig sikter til nattverden (kap. 6). Ifølge 6, 4 fant bespisningen av de fem tusen sted da jødenes påske var nær, og den påfølgende tale om livets brød ble ifølge 6, 59 holdt i en synagoge i Kapernaum. Denne datering og lokalisering lærer oss, mener dosent Gärtner, hvor vi skal søke etter de tekster og begreper som kan hjelpe oss til bedre å forstå kapitlets formelle struktur og dets teologiske innhold.

Ved en sammenligning med de synoptiske paralleller til Joh. 6 finner Gärtner at også den underfulle bespisning av de fem tusen som de første forteller om, godt kan dateres til samme tid som Joh. legger den til; hverken tid eller sted behøver derfor å være ulike. Man behøver altså ikke å regne med at vi hos Joh. har å gjøre med en rent teologisk konstruksjon (s. 6—12).

De jødiske påsketekster som ble lest og utlagt i synagogene de sabbatsdager som gikk umiddelbart foran høytiden, var Ex. 12 f., Lev. 23 og Num. 9, og her er det ikke bare tale om påskens innstiftelse, men også om gjennomgangen gjennom Rødehavet, mannaen fra himmelen og vannet fra klippen. I påskeuken ble også lest Josva 5, 10—12 som forteller om Israels påske i Gilgal, da mannaen hørte opp og de kunne spise usyret brød av landets grøde. «Når vi ser hvordan Exodus-tegnene er forbundet og legger merke til den intime sammenheng mellom gjennomgangen gjennom havet og mannaunderet, er det ikke overraskende at perikopen om bespisningen av de fem tusen og Jesu vandring på sjøen er så nær sammenknyttet i en tradisjon hvis kontekst avhenger av påsken og synagogen» (s. 17). Den ulikhet at vandringen på sjøen ikke, som gjennomgangen i Rødehavet, går forut for brødunderet, men følger etter, kan Gärtner dog ikke gi noen tilfredsstillende forklaring på. Og for øvrig svarer jo forholdet mellom de to ting i Joh. 6 ganske til parallellen Matt. 14 og Mark. 6, hvor også Jesu vandring på sjøen følger like etter bespisningen av de fem tusen. En annen sak er at Joh. sikkert har tillagt Herrens vandring på sjøen en læremessig betydning som et tegn på den guddommelige makt som også åpenbarer seg i hans selvmeddelelse som livets brød.

Gärtner peker videre på de formelle likheter mellom Joh. 6 og den jødiske påskehaggada, og på den eldste kirkes påskefeiring som fulgte den jødiske

festkalender og tolket Ex. 12 f. som type på frelsen ved Kristus. Når det gjelder den historiske bakgrunn for Joh. 6, mener forfatteren å kunne konstatere at «beneath the 'superficial colouring' of Johannine Eucharistic theology can be found traditions witnessing to certain developing conceptions on the part of Jesus, which were later on linked to the Last Supper and the institution of the Eucharist» (s. 39). Forbindelsen mellom lidelsen og den messianske fest kan, mener Gärtner, neppe ha hørt til Jesu første lære om det messianske måltid (s. 41). (Sml. derimot *min* Johanneskommentar s. 287 f.)

I et slutningskapitel, «The Character of the Last Supper», går forfatteren inn for den johanneiske datering av dette til den 14. nisan, men mener at det ikke bare, som *Th. Preiss* har gjort gjeldende, betegnet en antecipasjon av noen av de begreper som var forbundet med påskemåltidet, men at det var et virkelig påskemåltid, bare uten lam! Gärtner antar at Jesus som grunnlag har hatt et påskemåltid utenfor Jerusalem som måtte holdes uten lam, da dette jo etter loven skulle slaktes i templet. Til denne hypotese er å bemerke at det som eventuelt kunne gjøres utenfor Jerusalem neppe kunne være tillatt i selve byen, liksom den synoptiske beretning tydelig forutsetter at det dreide seg om et normalt påskemåltid (sml. spesielt Luk. 22, 15 f.). For øvrig må jeg her få henvise til min Johanneskommentar s. 553—557.

Men tross de innvendinger som kan gjøres mot forskjellige enkeltheter i Bertil Gärtners lærde lille avhandling må den sies å være et nytt bevis på fruktbarheten av et grundig studium nettopp av den jødiske bakgrunn for Johannesevangeliet, og man må være ham meget takknemlig for det nye lys som han i dette skrift har kastet over et så sentralt avsnitt av det som kap. 6.

Olaf Moe.

NYE KOMMENTARER

C. K. Barrett: *The Epistle to the Romans.* [*Black's N.T. Commentaries. General Editor: Henry Chadwick.*] *294 s. Adam & Charles Black. London 1957.*

F. W. Beare: *The Epistle to the Philippians. 182 s. Samme forlag og serie. London 1959.*

De to bind som foreligger til anmeldelse, tilhører en ny engelsk kommentarserie til N.T. Siden 1957 er hittil utkommet bindene til Matt., Mark., Luk., Acta, Rom., Fil. Prisen er gjennomsnittlig kr. 25 pr. bd. Under forberedelse er Joh., 1 Kor., Gal., Hebr. Hva angår anlegg og siktepunkt kan serien sies å utgjøre en parallell til den svenske «Förtolkning av N.T.». Som i denne finner en her lite eller intet av filologiske detaljer eller språklige opplysninger. Av greske ord behandles bare de aller viktigste, f. e. «rettferdiggjøre». Hovedvekten ligger m.a.o. på skriftenes teologiske innhold og tanker. Ved siden av dette behandles i innledningen de vanlige spørsmål om forfatter, adressatene, avfattelsestid osv. Kommentarene kan altså leses av andre enn gresk-kyndige.

Det må sies at Barrett, som er professor i Durham, har løst den oppgave som foreligger, på en forbilledlig måte. Framstillingen er enkel og klar; kommentarens innføring i Romerbrevets teologiske tanker leses med stort utbytte. Saklig sett representerer Barrett, uten skjemmende overdrivelser, den nyere, eskjatologisk orienterte forståelse av Rom. Dette gjelder f. eks. begrepet Guds rettferdighet og dåpslæren. Samtidig fastholdes løsninger som på en forbløffende måte stemmer med luthersk tradisjon. Rom. 7, 14 ff. gjelder således den kristne. Det kristne liv står under aspektet simul justus et peccator, som forbindes med tanken om de to æoner.

Også kommentaren til Fil., hvis for-

fatter er professor ved Trinity College i Toronto, fortjener ros. Helt naturlig tiltrekker seg tolkningen av Fil. 2, 5 ff. særlig oppmerksomhet. En legger her merke til at forf. ikke er noen tilhenger av kenoselæren, samtidig som han har en viss helning i retning av en hellenistisk-gnostisk tydning av brevets terminologi. At Kristus uttømmer seg betyr ikke noe annet enn at han ble «fattig» (2 Kor. 8, 9), nemlig derved at han gav avkall på den guddommelige herlighet. For øvrig beholdt han sitt guddomsvesen. At han ble en «tjener» eller rettere en «trell», betyr at han gikk inn under trelldommen under elementæråndene (Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 8. 20), jfr. Gal. 4, 4: kommet under loven for å frikjøpe dem som er under loven. Kenoselæren behandles for øvrig dogmatisk i et eget ekskurs bak av E. R. Fairweather, som mener at den lutherske lære om communicatio idiomatum danner en forutsetning for kenoselærens oppkomst.

Beare synes ikke å være helt fortrolig med kontinental forskning når han kan betegne Oscar Cullmann som en «radical Protestant». — Hva angår innledningsspørsmålene så mener forf. at kap. 3, 2—4, 1 er et innskutt fragment fra et annet Paulus-brev. Likeså er kap. 4, 10—20 en del av et annet, tidligere brev til filipperne.

Enhver serie inneholder svakere bidrag. Til disse regner jeg kommentaren til Luk. (A. R. C. Leaney). De andre bindene har jeg ikke stiftet bekjentskap med. Sverre Aalen.

Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus. Zweite, neubearb. Aufl. 330 s. Evang. Verlagsanstalt. Berlin (øst) 1959. = Theologischer Handkommentar zum N.T. Bd. II.*

Denne kommentarserie begynte med W. Hadorns bind til Johs. Åpb. i 1928; siden kom Fr. Hauck, Mark., 1931, og Luk. 1934, Fr. Büchsel, Joh.br. 1933, A. Oepke, Gal. 1937 og O. Bauernfeind, Acta 1939. Serien er altså ufullført. Allikevel kommer nå et nytt bind til Mark., av en ny forfatter. I 1961 skal også Luk.-kommentaren foreligge av samme forf. Serien kommer ut i Øst-Tyskland. Som dens titel sier, legges vekten på det teologiske innhold, ikke på den språklige detaljeksegese.

Grundmann inntar et moderat kritisk standpunkt. Kommentarens hovedsikte er for øvrig ikke å skille ut det som måtte være sekundært i evangelietradisjonen, men å tolke Markus' egen framstilling. Mer i bakgrunnen reiser seg de litterærkritiske og historiske spørsmål. Forf. har mye godt å gi. Han skriver et klart og enkelt språk. Han legger vekt på å være à jour med de nyeste spørsmålsstillinger innen evangelieforskningen og gjengir gjerne andre forskeres oppfatninger. På denne måten blir kommentaren lærerik for den som selv ikke har høve til å følge med i alt som kommer ut. En rekke korte ekskurser er likeså til hjelp for den som søker orientering i den nyeste diskusjon. I det hele kan man arbeide med denne kommentar med rikt utbytte. Fra forf.s kristologiske oppfatning kan nevnes at Jesus i Mark. etter hans mening er tegnet som den ypperstеprestelige Messias (jfr. Qumran), ikke bare som den kongelige, hvilket gir seg utslag bl. a. deri at han formidler syndenes forlatelse, 2, 10. Videre oppfatter Jesus seg som Herrens tjener fra Jes. 53. Hva angår Menneskesønn-titelen, så slutter forf. seg til den oppfatning at Jesus selv ikke betraktet seg som Menneskesønnen, men som hans talerør og sendebud. Innføringen av begrepet der hvor den jordiske Jesus taler om seg selv (kap. 2, 10; 3, 28) er uttrykk for urmenighetens bekjennelse om Kristus og går altså ikke tilbake på Jesu egne ord. Jesu tanke var at han skulle *bli* Menneskesønnen, nærmere

VÅRE BIDRAGSYTERE

Asheim, Ivar: (f. 5. august 1927) cand. theol., adjunktstipendiat i religionspedagogikk ved Det teologiske Menighetsfakultet. Har skrevet «Familiens ansvar for den kristne oppdragelse» (1957) (i samarbeide med Det lutherske verdensforbunds pedagogiske kommisjon) og «Glaube und Erziehung bei Luther» (1961).

Gulbrandsen, Birger: (f. 3. januar 1898) dr. theol., res. kap. i Torshov, Oslo. Har bl. a. skrevet: «Nattverden i norsk kirkeliv» (1948), «Folkelige skikker og truer i samband med altergangen» (Maal og minne 1943), «Gudstjeneste og evcharisti i Hebreerbrevet» (TTK 1949).

Aalen, Leiv, professor, dr. theol.: se TTK nr. 1 1960.

Lønning, Per, lektor, dr. theol. et philos.: se TTK nr. 3 1960.

(forts.)

bestemt som endetidens dommer (8, 38) (s. 173). På den annen side får jeg inntrykk av at G. mener at Jesus virkelig identifiserer seg med Menneskesønnen når han forutsier lidelsen, 8, 31; 9, 31 etc. (s. 169; 192). Likeså har Jesus villet være Guds Sønn (1, 11; 5, 7; 13, 32; 14, 61 f.); denne titel betegner die Wesensart Jesu (s. 109).

En kan neppe si at G. hører til de mest skapende forskere. Han samler mye av andres resultater. I oppfatningen av vekstlignelsene bygger han f. eks. helt på J. Jeremias. Når det gjelder tolkningen av tydeordet ved utdelingen av brødet ved det siste samvær, følger han den meget utbredte, men umulige oppfatning at det er det aramaiske ord *guf*, som foruten «legeme» kan bety «selv», som ligger til grunn for det greske σῶμα (Derimot se J. Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, 3. Aufl. 1960, s. 191 f.). At den betoning av legemet og blodet som danner bakgrunnen for så vel den katolske som den lutherske nattverdlære, lett forsvinner når en gjengir *guf* med «selv», ser en tydelig av G.s eksegese. Ikke desto mindre er dette språklig problematisk. «Legeme» svarer helt enkelt til aram. *bisra* (hebr. *basar)*, som er det eneste mulige motstykke til «blod».

Sverre Aalen.

UNIVERSITETET OG TEOLOGIEN

Av John Nome

1.

Da Universitetet i Oslo i begynnelsen av september i år feiret sitt 150-års jubileum, ble det hyllet av mange representanter for andre universiteter og høyskoler her hjemme og i Norden for øvrig, — en hyllest som det i høy grad fortjente: for sin omfattende innsats i forskningens og undervisningens tjeneste. I omkring 137 år var Oslo Universitet vår eneste akademiske institusjon med dette navn. Senere er Bergens Universitet kommet til (1948); det er for tiden i rask vekst, men er ikke ennå fullt utbygget (bare tre fakulteter). I vårt århundre er det også, som kjent, opprettet en rekke høyskoler på akademisk basis, som har overtatt den forskning og undervisning innenfor praktiske spesialområder som ikke dekkes av de eldre, tradisjonelle universitetsdisipliner. Dette har betydd meget for utbygging og intensivering av forskning og undervisning innenfor områder som har stor samfunnsmessig betydning — fra landbruks- og veterinærvitenskap til tekniske fag og økonomiske disipliner. Disse høyskoler som driver forskning innenfor sine spesialområder og utdanner en lang rekke akademikere til faglige oppdrag og ledere innenfor de forskjellige grener av nærings- og samfunnslivet, viser i praksis hva forskerinnsats og vitenskapelig skolering kan bety på de forskjellige konkrete felter i samfunnslivet. Herved skapes en goodwill for forskning og vitenskap innen brede grupper av folket — og også blant politikerne —, som selv ofte ikke har noen direkte tilknytning til det vitenskapelige liv eller til akademisk arbeidsform i det hele.

Men som en vid kuppel over hele det vitenskapelige liv og arbeid reiser Universitetet seg — i de flestes bevissthet: det gamle Universitet i Kristiania, «det kongelige Fredriks», nå i de senere år med endret navn: Universitas Osloensis — på sitt offisielle stempel; det rommer den eneste universitetstradisjon vårt folk har[1]). Målt med europeiske mål er denne tradisjon ikke imponerende gammel, men likevel har den betydd så meget i vår nasjonale og kulturelle historie i de siste hundre og femti år. Universitetet i Oslo er stadig for de fleste nordmenn — *Universitetet,* det eneste man regner med, slik som det også var det for våre fedre. Gjennom de halvannet hundre år det har bestått,

[1]) Jfr. omtalen av festskriftet til universitetsjubileet: «Universitetet i Oslo 1911—1961», under bokmeldinger, s. 224 ff.

har det vunnet en enestående posisjon i vårt folk, som det sentrale arnested for vitenskap og utdannelse på akademisk basis av embetsmenn til mange virksomhetsgrener som samfunnet ikke kan unnvære: en sentral kulturinstitusjon som alle regner med som nødvendig, ikke bare for den rene forskning, men også for folkets akademiske dannelsesmuligheter og dermed uunnværlig for nasjonens kulturelle trivsel og vekst.

Sett i historiens tilbakeskuende perspektiv har også dette universitet betydd overordentlig meget for veksten i vårt kultur- og åndsliv overhodet, ikke bare i form av fremragende ytelser innen den rene forskning, men også ved de impulser av mer almenkulturell art som er utgått fra fremstående universitetsfolk, særlig innenfor de humanistiske disipliner, hvor kontakten med det almene tenkesett er bredest og mulighetene for påvirkning derfor flest. Vi kunne her bl. a. nevne historieforskningen, litteraturvitenskapen og filosofien — i senere årtier også fag som psykologi, pedagogikk, sosiologi og likn. — som disipliner hvis emner og synspunkter interesserer en bredere almenhet enn de egentlige akademikere. Innenfor disse førstnevnte og andre beslektede områder har Universitetet i Oslo også hatt en rekke representanter som har forstått å vekke interesse for idédebatt og tankeproblemer langt utenfor fagfellenes egne begrensede sirkler; her er tanker satt i omløp som har beveget et større publikum og engasjert til intens syslen med sentrale kultur-emner i mange kretser som ellers ikke har noen akademiske forutsetninger av tradisjonell art.

2.

Dette kontaktfelt mellom Universitetet og folkets bredere lag har neppe vært større enn det i eldre tid var mellom *teologien* og de kirkelig interesserte kretser.

I Gisle Johnsons og Casparis tidsalder og senere inntil århundreskiftet var teologien ved Universitetet en av de viktigste og mest kjente faggrupper utad, — ikke bare i kirkefolket, men dens innflytelse nådde langt videre, etter samtidens egne utsagn å dømme. Dette var i særlig grad tilfelle *før* «det moderne gjennombrudd» satte inn i 1880-årene, men også senere i professor Fr. Petersens tid — inntil den første kirkestridsfase som kulminerte i «professorstriden» i begynnelsen av vårt århundre, brakte universitetsteologien i miskreditt i store deler av kirkefolket og svekket dens betydning hos den kirkelig interesserte almenhet. At dette også i noen grad innskrenket universitetsteologiens innflytelsessfære i folket som helhet, kan neppe heller betviles. Teologien som før hadde vært det sentrale bindeledd for mange mellom dem og Universitetet, ble nå langt på vei skjøvet i bakgrunnen. Og den tillit

som teologien her tidligere hadde eiet hos det aktive kirkefolk som en kirkelig forankret 'vitenskap' — som også var en forutsetning for dens innflytelse utad —, den måtte man nå søke på annet hold.

Universitetsteologiens svekkede posisjon i kirkelige kretser i de følgende decennier i vårt århundre førte også med seg at dens stilling innenfor universitetsrammen ble svakere enn før, og dens innflytelse i det hele betydelig mindre enn de gamle teologiske tradisjoner skulle borge for — tross den moderne kulturradikalismes aktive motstrømninger.

Når dette er blitt slik, er det ikke uten grunn. Teologien er ikke som de fleste øvrige humanistiske universitetsdisipliner en vitenskap om og utelukkende på grunnlag av gitte faktorer i det immanente forskningsfelt. Den har som sin hovedforutsetning en konkret religion: kristendommen — med dens historiske dokumenter og muligheter for konkret opplevelse av religiøse fenomener; og ikke bare dette i sin alminnelighet, men denne religions historisk konkrete utforming i bestemte kirkelige tradisjoner, eller direkte uttrykt: i en *kirke* med et ordet gudstjenesteliv og en rekke virksomhetsformer av kirkelig art som alle står i relasjon til de sentrale momenter i kirkens trosgrunnlag. Og teologiens menneskelige inspirasjonskilde er nettopp behovet for klarhet over de momenter som konstituerer dette trosfundament og samtidig rommer spenningsforhold eller problemer av tankemessig art: momenter som kirkesamfunnets Hellige Skrift og dens sentrale budskap — med en rekke uavgjorte randspørsmål som omgir dette; dogmet om Kristus — og den videre dogmedannelses problemer; trosholdningens personale karakter — og grensene utad mot verdensbildet, osv. — alt sammen problemer som sammen med en lang rekke andre beslektede spørsmål ikke er avklaret ved å sitere Skriften eller bekjennelsesdokumenter eller vitenskapelige verker, men som krever teologisk besinnelse for å kunne tilrettelegges på tilfredsstillende vis, for at det således kan bli stillet opp veiledende seilingsmerker for kirkens arbeid og dens kurs videre fremover. Teologien vil alltid — som *teo*logi — stå i et visst tjenende forhold til den kirke som har gitt teologen oppdraget *som teolog*. Og derfor vil denne teolog som regel stadig, og ikke minst i krisesituasjoner, røpe en viss solidaritet med kirkens sentrale fundamenter.

Denne teologiske forankring i kirkens trosgrunnlag kan i den moderne åndssituasjon vanskelig unngå å skape konflikter hos teologen selv, når han samtidig skal representere vitenskapen i dens helt ut empirisk-eksakte eller filosofisk-analytiske form. Han må da også i noen grad sette spørsmålstegn ved enkelte av de fundamenter som danner forutsetninger for hans stilling og arbeid som teolog — og sam-

tidig er livskilden i hans trosholdning. Han må gjøre dette fordi vitenskapen, dvs. den herskende vitenskapelige forskningsproblematikk og dens teorier i samtiden, tvinger ham til å innta denne kritiske posisjon; for han vil ellers miste sitt renommé i det akademiske miljø som vitenskapelig sannhetssøker.

Konsekvensene av denne konflikt kan da ofte bli et enten/eller: *Enten* kaster han helt loss fra den kirkelige tradisjons forankring av de teologiske problemstillinger — og gir seg helt i de moderne vitenskapsteoriers tjeneste, hvilket som regel fører til betydelige avsporinger i teologisk oppfatning av de sentrale kirkelige trosmomenter. Denne vei valgte den radikale liberale teologi fra århundredets begynnelse, hos oss i første rekke representert ved systematikeren Johannes Ording, som forsøkte å stille enkelte fundamentale trosmomenter i ny belysning — hvor resultatet dog ble temmelig negativt i form av hurtig foreldede teorier. — *Eller* teologen rygger tilbake for denne konsekvens, idet han anser den kirkelige tradisjons fundamenter altfor verdifulle til å forspilles ved radikale vitenskapelige hypoteser som like ofte synes å føre inn i nye villfarelser som til ny sannhetserkjennelse. Denne reaksjon synes å ha gjort seg gjeldende hos en teolog med kirkelig innstilling som professor Sigurd Odland, som etter «professorstridens» utgang trakk seg tilbake fra Universitetet, men fortsatte sin teologiske undervisning ved Det teologiske Menighetsfakultet, som hadde en mer direkte tilknytning til kirkens liv og arbeid enn Det teologiske fakultet. Odlands reaksjon bekreftes også ved hans senere teologiske forfatterskap, idet han nå oppgir å fremtre som direkte vitenskapelig forskende ekseget og bibelteolog, men nøyer seg med å skrive en rekke — i og for seg skarpsindige, men — populære bibelfortolkninger.

Universitetsteologien her til lands har i de siste halvhundre år — liksom i Sverige og til dels i Danmark — i hovedsaken befunnet seg på den første linje, selv om få av dens mer betydelige representanter, kanskje ingen, har inntatt en så radikal posisjon som Johannes Ording. Og dette skyldes vel i de aller fleste tilfelle en sterkere kirkelig forankring enn den som fantes hos den radikale Ording. Karakteristisk i så henseende er den innstilling vi møter hos den egentlig toneangivende universitetsteolog gjennom henved fire decennier, professor Lyder Brun. For ham var også teologien på sett og vis kirkelig forankret og tjente et religiøst formål; men med sitt harmoniserende grunnsyn oppdaget han ikke den radikale avstand mellom en vitenskapelig tenkning helt ut bestemt av immanensens prinsipper og den teologisk religiøse tilrettelegning av de historiske momenter med tendens utover immanensens grense mot en transcendent virkelighetstydning.

3.

Det spørsmål som melder seg i denne sammenheng, er følgende: Behøver denne konflikt å slå ut i et enten/eller av nevnte type? Eller overbygges ved harmoniserende tendenser slik at den indre konfliktkjerne som de facto eksisterer, blir tilsløret? — Spørsmålet er i høy grad av vital betydning for universitetsteologien så vel som for enhver teologisk forsker som er seg sine kirkelige forutsetninger bevisst og samtidig vil drive vitenskapelig forskning innenfor sine områder. Et svar som bare kjenner de muligheter som er antydet i enten/eller-løsningen, vil neppe finnes tilfredsstillende i lengden for den som kjenner sin oppgave som *teolog,* ikke bare som religionsforsker.

Enten/eller-løsningen rendyrker, som vi har sett, én av de to muligheter: *Enten* betrakter den teologiens oppgave fra et almenvitenskapelig aspekt, bestemt av immanensens uoverstigelige skranker, som regel i en eller annen filosofisk form. *Eller* den forlater denne posisjon og opphører å stille de ytterliggående kritiske spørsmål til det teologiske materiale og tolker dette ut fra den kirkelige tradisjons bærende prinsipper som selvsagt aksiom for tilrettelegningen. Med andre ord: Må man i det teologiske arbeid enten innta en såk. radikal, bare-vitenskapelig innstilling? Eller helt gi avkall på denne og forskanse seg i en mer eller mindre tradisjonalistisk kirkelig posisjon?

Mitt svar på spørsmålet er at den eneste holdbare løsning er en *både/og*-posisjon: som *både* tar hensyn til de vitenskapelige grunnkrav til forskningen *og* samtidig i de teologiske spørsmål er seg bevisst at den teologiske grunnanskuelse man inntar som teolog ikke er et produkt av egen filosofisk spekulasjon, men en overbevisning som er hentet fra den kirkelige eller bibelske forutsetning for teologien: at kristendommen er en historisk åpenbaringsreligion, ikke en almenreligiøs åndsopplevelse av eventuelt mystisk art.

Det første moment: grunnkravet til forskningen — betyr at den vitenskapelig forskende teolog må være utrettelig og fordomsfri i sin sannhetssøken, og stadig på ny være villig til å stille sine resultater inn under kritikkens søkelys. Og denne *kritiske* fordomsfrihet i den forskende innstilling må ikke bare gjelde fortidens foreldede vitenskapelige teorier, men også nåtidens selvsagte aksiomsystemer, så langt det er mulig å stille seg kritisk til disse. Nettopp på dette punkt kom den tidligere liberale teologgenerasjon til kort: med få unntagelser aksepterte den sin samtids vitenskapsteorier — som var sterkt belastet med tidsbetingede aksiomer — som rene forskningsprinsipper, hvis resultater man selvsagt måtte akseptere i vitenskapens navn.

Det annet moment: det teologiske grunnsyns kirkelige forankring — betyr at teologien nødvendigvis må romme et ikke uvesentlig moment

av *forkynnelse.* Den *forutsetter* noe den ikke kan og heller ikke gjør forsøk på å begrunne vitenskapelig, nemlig at de sentrale momenter i det bibelske budskap rommer historiske realiteter man aksepterer uten å kunne «bevise» dem, eller uten å kunne overføre dem til et teoretisk verdisystem: man aksepterer dem i deres opprinnelige form — som noe som må forkynnes, skal det bli tilegnet og brakt videre til kommende ætter. Teologien skal tilrettelegge og tolke disse momenter; den har ikke oppfunnet dem, men *funnet* dem i det materiale den arbeider med; de er derfor objekter for forskningen — og inntar således i noen grad en tilsvarende plass i den vitenskapelige sammenheng her som objektene i den øvrige humanistiske forskning. Men under tilrettelegningen kan de ikke alltid ekspliseres helt ut fra rasjonale synspunkter; derfor kommer det her inn et moment av forkynnelse under tolkningen. Dette har stadig vært teologiens vitenskapelige crux — og dens særpreg —gjennom hele dens lange historie til i dag.

En klarere erkjennelse av disse grunnmomenter innenfor universitetsteologien ville, forekommer det meg, virke sanerende i *to* retninger:

Den ville skape større respekt for det teologiske arbeid i det akademiske miljø: som et arbeid hvis representanter ikke gjemmer seg i en ukritisk posisjon, men vet om sin begrensning og sin forsknings egenart og derfor stadig er interessert i å klarlegge sine egne forutsetninger. En kritisk holdning av denne art ville øke respekten for det arbeid som gjøres — selv om dette har et teologisk fortegn.

En mer avgjort og kritisk erkjennelse av teologiens nære kontakt med de særkristelige momenter som i noen grad unndrar seg vitenskapelig analyse og derfor også må tilrettelegges på annen vis, event. ved forkynnelse, ville dessuten skape mer goodwill for universitetsteologien i kirkelige kretser. Dette ville være en velvilje vunnet ved en saklig innstilling, ikke ut fra opportunistiske hensyn, fordi det nevnte grunnmoment er en viktig del av en i nøktern saklig henseende kirkelig forankret teologi. En teologi uten denne kontakt og uten synlig interesse for den vil i lengden skjære av sine egne åndelige røtter og derved bli uten interesse i den kirkelige sammenheng.

Situasjonen i dag, både den kulturelle og den kirkelige i vårt samfunn, er relativt gunstig for en universitetsetologi som forstår sin oppgave og har sett noe dypere i spørsmålet om forskningens frihet enn den liberale generasjon fra «professorstridens» dager, som på en steil og kompromissløs vis hevdet kravet om forskningens frihet som et *formalt prinsipp,* men ikke forsto at det innenfor teologien — som innenfor enhver humanistisk disiplin — må kombineres med de *saklige* hensyn de enkelte fag gjør krav på ut fra sine særegne forutsetninger.

THOMAS FORSYTH TORRANCE

Av Ingebrigt Dahle

Det var litt av en teologisk begivenhet at Universitetet i Oslo ved sitt 150 års jubileum kreerte en reformert teologisk professor til æresdoktor. Men når man gikk utenfor den lutherske læretradisjon, kunne man neppe i dag gjøre et klokere valg enn nettopp det å knytte professoren i systematisk teologi ved Universitetet i Edinburgh, Thomas Forsyth Torrance, til vårt universitet på denne måte.

En bedre eksponent for den skotske kirke og teologi kunne man ikke finne. Samtidig er Torrance en mann med røtter også i den engelske kirke og med oppvekst og utvikling i misjonsluft. Han har hatt sin skolegang og sine studier i canadisk, skotsk, schweitsisk og engelsk miljø, og sin utfoldelse har han funnet både i den ekumeniske bevegelse og i sitt skotske hjemlands kirkeliv. Det beste av alt er at han fremdeles er en yngre mann som ennå kan ha mange års arbeid foran seg i den protestantiske verdens evangeliske livsstrøm.

T. F. Torrance er født 30. august 1913 på en av China Inland's misjonens stasjoner, Chengtu i provinsen Szechwan. Hans far var skotte og presbyterianer, men moren var engelsk og tilhørte den episkopale kirke. Allerede her ville en dybdepsykolog finne årsaken til den spenning som tydelig arbeider i hans sinn, og den sterke vilje til å finne en syntese mellom de to kirkeformer på en fellesteologisk grunn.

Sine barneårs skolegang fikk han i China på en canadisk skole for misjonærbarn. I 1927 kom han til Bellshill Academy i Skottland, hvor han i 1931 tok sin studenteksamen. Så dro han til Universitetet i Edinburgh hvor han i 1934 tok M.A.-graden med utmerkelse i filosofi. Dernest tok han B.D.-graden med utmerkelse i 1937 ved New College, hvor han nå er professor. For videre utdannelse dro han så ett år til Basel og ett år til Oxford.

I begynnelsen av 1940 ble han ordinert til menighetsprest i Alyth Barony Church i en småby øst for Perth i overgangen til det skotske høyland. Her var han imidlertid permittert i flere år på grunn av krigstjeneste. Han virket som feltprest hos de skotske styrker i Egypten, Palestina, Nord-Afrika og Italia. I 1947 ble han prest ved Beechgrove Church i Aberdeen, men allerede 3 år senere ble han den 30. oktober 1950 utnevnt til professor i kirkehistorie ved New College i Edinburgh, og fra 1952 flyttet han over til professoratet i systematisk teologi ved det samme lærdomssete.

Sin første doktorgrad fikk T. F. Torrance i Basel i 1946. Siden har han fått fire honorære i tillegg: Presbyterian College, McGill University, Montreal 1950. Reformed Faculty, Paris 1959. St. Andrews, Skottland, 1960. Og nå sist: Universitetet i Oslo 1961.

Til tross for at professor Torrance ennå er i firti-årene er hans teologiske produksjon meget omfattende. Han har vært redaktør (for tiden sammen med professor J. K. S. Reid) av «*The Scottisch Journal of Theology*» siden tidsskriftet ble grunnlagt i 1948, og har gjennom dette øvet en sterk innflytelse i skotsk teologi. — Hans første publikasjon var «*The Modern Theological Debate*», London 1941. Så kom «*The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*», Edinburgh 1948, og samme år utga han i London «*Calvin's Doctrine of Man*». Dette verk er oversatt til tysk og utgitt i Zürich i 1951. Disse to arbeidene betydde hans teologiske gjennombrudd, og førte til at han ble kalt fra menighetsarbeidet i Aberdeen til en sentral teologisk posisjon i Edinburgh.

I 1952 deltok Torrance i Faith and Order's verdenskonferanse i Lund. Den drøftelse som der ble tatt opp om Bibelens lære om kirken og prestetjenesten, har han ført videre på angelsaksisk og skotsk jord. I 1955 utga han således «*Royal Priesthood*», som stiller disse teologiske grunnspørsmål i relasjon til de aktuelle samtaler mellom Church of England og Church of Scotland, hvor han var med i den skotske delegasjon og sterkt og aktivt gikk inn for en nærmere forening mellom de to kirker. Han sier i forordet til Royal Priesthood at han tror tiden er kommet da de to kirker bør forene de rikdommer de har i sin tro og sine kirkeordninger. «Ingen av de to vil bli fattigere av den grunn, men begge vil bli rikere.» Til tross for at Torrance og hans skotske brødre gikk meget langt i sitt forsøk på å bygge bro mellom de to kirker, måtte de se på at der intet holdbart brofeste kunne bli så lenge anglikanerne fastholdt sin form for Successio hvor begrunnelsen ikke ligger i Skriften men i tradisjonen, og ikke ville gi noen innrømmelse. Til tross for skuffelsene har ikke Torrance gitt opp. I sin sterke understrekning av «Skriften alene» mener han at på dette grunnlag må man kunne finne frem til strukturendringer i de kirkelige overbygg og hjelpe hverandre som kirker frem til større fylde i det man har felles. Hans innsats i kirkesamtalene med England og hans artikler og uttalelser i den anledning ville alene være nok til å plasere ham blant de ledende kirkemenn i Skottland i dag.

Fra dette går hans horisont videre, og gjennom Faith and Order er han trådt frem som en av de fremste skotske ekumener. Her finner vi ham blant dem som arbeider ut fra et klart teologisk synspunkt, og ikke ut fra kirkepolitikk eller forsøk på å få flest mulige under en hatt, uansett hva de tror og mener. Hans linje er: Skriften — kirke-

fedrene — reformatorene — dagens situasjon, — i omvendt orden: La oss i dagens situasjon besinne oss på hva reformatorene oppdaget, og sammen med dem søke tilbake til de grunnleggende aktstykker i kirkehistorien og se hvordan Skriften blir den faste norm for tro og lære. På denne vandring vil vi etter hvert oppdage hva vi har felles, — og hva vi kan gi avkall på hos oss selv og lære hos hverandre for å finne frem til det dypere fellesskap som vi faktisk har som kristne kirker.

I 1959 kom første bindet, «*Order and Disorder*», i hans store verk «*Conflict and Agreement in the Church*», og i 1960 kom bind to: «*The Ministry and the Sacraments of the Gospel*». Bare titlene antyder intensjon og problemstilling, og kan stå som merkestener over det som Torrance arbeider med i sitt eget sinn og i sin markante innsats i skotsk og ekumenisk kirkeliv og teologi.

Ved siden av sin egen produksjon er Torrance også opptatt med andres. I fjor (1960) utga han således en revidert utgave av Wotherspoon and Kirkpatrick's «*Manual of Doctrine*» fra 1920, et verk som er blitt flittig brukt av de skotske studenter og prester. I 1960 ordnet han også med en ny utgave av Robert Bruce's «*Sermons on the Sacraments*» (1590). Han har også deltatt i oversettelsen til engelsk av Karl Barths veldige *Dogmatik*, og utgitt en bok om de forskjellige skotske konfesjoner. For å fullføre bildet av hans produksjon får vi også nevne at han har utgitt en *prekensamling over Apokalypsen*.

*

Det er klart at en så sprudlende og allsidig ånd blir omstridt i de omgivelser hvor han lever til daglig og har sitt arbeid. Torrance blir betraktet som lederen av den barthske og dialektiske skole i teologien i Skottland. Eksistensialistene og Bultmanns avmytologiseringsteologer er dermed etter sakens natur hans betydeligste opponenter. De har Universitetet i Glasgow som sitt hovedsete, og professorene Gregor Smith, Ian Henderson og John Macquarrie som ledere. De hører alle tre til Torrance's teologgenerasjon. Det er sikkert riktig å si at Torrance er føreren for den ortodokse fløy i kirken og teologien, og at han ønsker å stå vakt om den reformatoriske tradisjon i kirkens liv med en sterk understrekning av Calvins tankeverden.

Men å sette likhetstegn mellom hans teologi og Calvins faste system er litt for lettvint. For Torrance er ikke reformasjonen noen avsluttet, ferdig størrelse, men et stadig nytt forsøk på å nå inn til Bibelens veldige åpenbaringsvirkelighet. Med en styrke som virker frigjørende på mange i det skotske presteskap understrekes Bibelens guddommelige autoritet og dens karakter som absolutt norm for tro og lære. Han fører alltid de teologiske spørsmål tilbake til det reformatoriske grunnprinsipp: sola scriptura.

Å kalle ham calvinsk eller reformert for dermed å markere distansen fra Luther gjør ikke rett og skjell for hans grunnstandpunkt. Hans teologi er i beste forstand reformatorisk og evangelisk. Den er et stort forsøk på å virkeliggjøre de lutherske prinsipper på den reformerte tradisjons bakgrunn. Synspunkter og stoff samler han inn i begge leirer og fra hele dogmehistorien. Han tar opp igjen tidligere tiders oppfatninger, belyser dem ut fra vår tids forskningsresultater og beholder det som har verdi. Derfor kan hans resultater sikkert virke befruktende på vår egen teologi og gi den nytt tilfang.

Ved siden av å være skribent er professor Torrance også det muntlige ords mann. Som debattant har han en utpreget evne til å skjære gjennom de motstridende tanker og meninger som kan oppstå i en kirkelig eller teologisk forsamling, og finne frem til klare formuleringer, logiske slutninger og innlysende konklusjoner. Å følge ham i en debatt i den skotske kirkes generalforsamling, hva enten det gjelder dåpslæren, kvinnens plass i kirken eller søndagens stilling i folkelivet, er som friske bad. Han har en høflig, akademisk opptreden hvor han krediterer de forskjellige standpunkter det som han finner av positiv verdi og hjelp til en bedre forståelse av saken. Han setter aldri spørsmålstegn ved sine opponenters motiver og blander ikke sammen sak og person. Sine egne resonnementer fører han gjerne over på et helt prinsipielt plan, hvor skrift og bekjennelse danner grunnlinjen. Det er alltid så lett å følge hans fremstilling. Gang på gang kunne vi oppleve på den generalforsamling hvor jeg hadde anledning til å se og høre ham i en rekke debatter, at man fant frem til vedtak som jeg hadde en følelse av at forsamlingen som helhet var glad for etterpå. Hans makeløse evne til å sette problemene inn i et riktig perspektiv virket avklarende og frigjørende på dem som ikke hadde funnet frem til en stillingtagen i saken.

Denne klarhet i fremstillingen har han også med seg i sin forkynnelse. Selv om han ikke lenger er menighetsprest, deltar han aktivt i menighetslivet i den ærverdige «Kirk of Greyfriars» (covenantenes kirke), som ligger like ved universitetskompleksene i Edinburgh. På et solid læremessig grunnlag får budskapet en sterkt engasjerende karakter hvor herolden selv er med, med hele sin overbevisning og hengivenhet.

*

Vi vil i en senere artikkel gjøre rede for hans betydelige arbeid med å etterprøve den skotske kirkes dåpslære, som leder av den kommisjon som den skotske kirkes generalforsamling nedsatte i 1953, og som nå er kommet til veis ende og har lagt frem sin siste rapport. Dette verk betyr en hel epoke i skotsk kirkeliv og kirkelære.

ATOMVÅPEN SOM ETISK PROBLEM

Av Tor Aukrust

Når vi skal nærme oss dette ytterst vanskelige problemkompleks, kan det være nyttig å presisere et par ting med en gang. For det første akter vi å drøfte atomvåpenets berettigelse *overhodet* og ikke et mer begrenset problem, som f. eks. berettigelsen av atomvåpen på norsk jord. For det andre skal vi vurdere atomvåpen som *etisk* problem og ikke som militært eller politisk. Dette innebærer at drøftelsen ikke på forhånd kan være bundet av eller underordnet politiske og militære kalkyler og deres «Eigengesetzlichkeit». Det er ikke etikkens oppgave uten videre å rettferdiggjøre en bestemt politisk holdning og målsetting, f. eks. Vestens nåværende politikk overfor kommunismen. Dette betyr selvfølgelig ikke at etikken skal gå til den motsatte ytterlighet og behandle problemet på et helt abstrakt plan. Og endelig: Rent prinsipielt foreligger tre mulige svartyper på spørsmålet om atomvåpen som etisk problem. 1. Atomvåpen sanksjoneres på samme måte som den tradisjonelle kristne krigsetikk har godtatt de tidligere våpen og deres anvendelse i krig. 2. Man sier et absolutt og reservasjonsløst nei til atomvåpen. 3. Det gis et mellomstandpunkt, hvor man på visse premisser sier ja og på andre premisser nei; man kan endog hevde at i visse situasjoner er problemet uløselig, fordi både et ja og et nei er utelukket. Alle disse tre svar er i dag representert i kirken og den teologiske debatt (jfr. under bokmeldinger i dette hefte, s. 227). Dette betyr at kirke og teologi ikke kan glorifisere en av disse muligheter som det entydige og forpliktende kristne svar uten å ende i en uholdbar kasuistikk. Men den ansvarsbevisste kristne må velge et standpunkt. Kirken kan imidlertid ikke unndra seg problemet ved å vise til den enkeltes samvittighetsvalg. Den har en *sjelesørgerisk plikt* overfor den enkelte i hans valg, enten han er politiker eller vanlig borger. Denne sjelesørgeriske plikt består i at kirken og teologien ut fra kristen basis søker å vurdere den saklige holdbarhet i de tre foreliggende svarmuligheter. Uten å binde eller forplikte den enkeltes samvittighet kan kirken allikevel med myndighet minne om visse ting, som den enkelte bør ta hensyn til når han selv skal treffe sitt valg.

Jeg kan i det følgende bare i sterkt begrenset grad gjennomføre en slik kritisk vurdering; men intensjonen er allikevel å trekke frem noen objektive synspunkter, som taler for eller imot de tre aktuelle

svarmuligheter. At jeg samtidig kommer til å argumentere for mitt eget standpunkt, betrakter jeg ikke som et brudd med denne tilsiktede objektivitet. Vi står nemlig her overfor et problemkompleks hvor «alt flyter» inntil vi våger å trekke visse personlige konklusjoner om hva som er rett og galt.

Et teologisk utgangspunkt.

Den kristne etikks norm og rettesnor er Guds vilje. Bare i den grad etikken orienterer seg etter denne norm, kan den gi veiledning overfor den moralske fornuft og det verdslige liv. Forståelsen av Guds vilje må derfor også være utgangspunktet for en teologisk vurdering av atomvåpen som etisk problem.

Guds etiske vilje har gitt seg til kjenne på tre måter: I den moralske fornuft, i Det gamle testamente — særlig dekalogen, og endelig i Kristus-åpenbaringen, hvor det gjelder Guds absolutte vilje i hans eskatologiske rike (her kommer særlig bergprekenen i betraktning).

Vi kunne altså starte med å bestemme visse kjennetegn for Guds vilje om rett og galt innenfor syndefallets verden ut fra Bibelens lov og evangelium, og så anvende disse kjennetegn som norm i vår vurdering av atomvåpenproblemet. Dette utgangspunkt har imidlertid sine vanskeligheter. For det første befinner Bibelens forskjellige utsagn om rett og galt seg meget fjernt fra atomvåpnenes spesielle problematikk; Bibelen forutsetter en helt annen samfunnssituasjon. Og for det andre: Dersom vi tar utgangspunkt i bergprekenens absolutte normer — f. eks. om fiendekjærlighet og forkastelse av enhver voldsmetode — risikerer vi å kjøre oss fast i problemet om de absolutte normers gyldighet og eventuelle relativisering innenfor samfunnslivets ramme. Dette er utvilsomt et spørsmål av helt fundamental betydning for all kristelig-etisk tenkning, ikke minst når det gjelder berettigelsen av krig overhodet. Men her tar vi ikke opp det generelle problem om muligheten for en «rettferdig krig», men det helt spesielle problem om atomvåpen, eventuelt atomkrig.

For å få et mest mulig entydig vurderingsgrunnlag anser vi det for fruktbart å prøve et noe annet teologisk utgangspunkt enn dekalogen, kjærlighetsbudet og bergprekenens absolutter. Og dette andre utgangspunkt er av særlig interesse fordi det i den tradisjonelle kristne etikk direkte eller indirekte har vært av stor betydning for begrunnelsen av krigens legitimitet.

Den noaitiske pakt og «utsettelsestanken».

Den kristne etikk — og dette gjelder særlig sosialetikken — arbeider i vesentlig grad med spørsmålet om den kristne legitimitet av bestemte

målsettinger, og den drøfter videre de midler som kan realisere eller hindre disse målsettinger. Spørsmålet om atomvåpen er et utpreget etisk problem hvor det gjelder relasjonen mellom mål og midler: Hvilken målsetting skal fremmes ved hjelp av atomvåpen eller atomkrig? Kan denne målsetting sies å være i overensstemmelse med Guds vilje? Og er atomvåpen — eventuelt atomkrig — midler som virkelig kan tjene til å realisere den ønskede målsetting?

Innenfor sosialetikken gis en rekke målsettingsproblemer. Disse forskjellige målsettinger kan legitimeres ved å påvise at de er rette ifølge Guds bud og lov. Men begrunnelsen kan også gis en litt annen nyanse: Man kan søke å gjøre klart at de fungerer som ledd i en overordnet Guds målsetting for syndefallets verden.

Dette blir altså vårt teologiske utgangspunkt: Gis det en slik overordnet målsetting eller teleologi for historien og menneskehetens kollektive eksistens?

Bibelen antyder på flere steder en slik målsetting. Verdenshistoriens egentlige mål er ikke Guds eskatologiske rike, for dette kommer som et brudd med historien. Den målsetting det her er tale om, må formuleres annerledes. Gud har en mening med å tolerere verdenshistorien og all dens synd, fall og sataniske opprør. Han satte ikke sluttstrek ved Adams fall; han lot verdenshistorien fortsette også etter syndefloden. Verdenshistoriens ende kom heller ikke med den nye æon i Jesus Kristus, og det drar ut med Kristi annet komme og den definitive dom. Hvorfor nøler Gud med å sette en sluttstrek for verdenshistorien? Svaret er antydet allerede i Noa-perikopen: Gud ser at menneskene er skrøpelige og at de trenger hans *langmodighet* (Gen. 8, 21); derfor lover han at han «aldri mer» — dvs. inntil den ytterste dag — vil utslette jorden og menneskeheten (Gen. 9, 11). Dette er den noaitiske pakt om Guds langmodighetsvilje, og den har fått regnbuen som sitt tegn (Gen. 9, 12). Den samme tanke er fremhevet i Lukasevangeliet kapitel 13: Her ses verdenshistorien under synspunktet *utsettelse:* Gud utsetter den endelige dom, fordi menneskene skal få enda en sjanse til å bære den rette frukt (v. 8 f.).

Denne utsettelsestanke innebærer en viljesytring fra Guds side, og den markerer en overordnet målsetting for selve verdenshistorien: Gud vil at verdenshistorien skal gå videre så lenge hans langmodighet tillater det; menneskene trenger denne kollektive utsettelse av historiens sluttstrek for at de skal få nok en mulighet til å høre Guds ord, omvende seg og komme til sannhets erkjennelse. Når og hvorledes jorden ødelegges er ikke en likegyldig sak i Guds øyne.

Menneskehetens fortsatte eksistens er altså ifølge denne målsetting å forstå som Guds vilje. Og de verdslige ordninger og regimenter skal

tjene denne frelseshistoriske målsetting for selve verdenshistorien; det er deres «raison d'etre». De skal opprettholde den orden som er nødvendig for at evangeliet og Guds kjærlighet kan få plass blant menneskene. Dersom menneskene i stedet for å opprettholde denne orden forårsaker det ytterste kaos ved at de selv setter en sluttstrek for verdenshistorien, så betyr dette at de tiltar seg en myndighet som Gud har forbeholdt seg selv. Og de forkorter Guds langmodighets- og utsettelsestid.

De målsettinger og midler som ikke kan underordnes denne opprettholdelse av verdenshistorien, er altså kristelig sett etisk uakseptable og i strid med Guds langmodighetsvilje. Vårt teologiske utgangspunkt innebærer derfor at alle sosialetiske målsettinger skal være ledd i denne opprettholdende gjerning. Kan imidlertid atomvåpnene tjene en slik overordnet målsetting?

Krigen som opprettholdende middel.

Den tradisjonelle kristne etikk lærer at Gud har gitt det verdslige regimente ansvaret for den opprettholdende gjerning. For å makte denne oppgave har det verdslige regimente fått overdratt «sverdets embete». Det medfører at de rette myndigheter har lov til å bruke voldsmidler for å straffe det onde og beskytte det gode. Luther skiller her skarpt mellom menneskets status «im Amte» og som «Person». I embetet, hvor oppgaven er å hindre kaos og å forsvare andre menneskers rettigheter, har mennesket lov, ja plikt til å anvende voldsmidler, som er helt utillatelige når det gjelder å ivareta egeninteresser.

Til disse berettigede voldsmidler i opprettholdelsens tjeneste hører også krigen. Krigen er den siste utvei — men dog en utvei — til å hindre at kaoset og det onde tar overhånd. Krigens oppgave er den samme som politiets; men midlene er kraftigere, fordi det foreligger en ekstraordinær nødssituasjon. I den tradisjonelle kristne etikk — vi ser her bort fra pasifismen — legitimeres altså krigen som et i visse nødssituasjoner berettiget middel for Guds opprettholdende gjerning i historien. Skolastikken talte om den «rettferdige krig» — justum bellum. For å være «rettferdig» måtte krigen tilfredsstille bestemte krav. Rent generelt kan vi si at når krigen tjener Guds opprettholdelse, foreligger justum bellum. Krigens egentlige målsetting — ifølge denne tradisjonelle kristne etikk — er altså fred, trygghet, beskyttelse. Hvorfor fører man krig, spør Luther, annet enn fordi man vil ha fred og lydighet?[1]) Luther vurderer krigen i analogi med politiaksjon for å holde det onde i sjakk eller med kirurgens inngrep for å helbrede kroppens sykdom.

[1]) Sitert fra H. Thielicke, Die Atomwaffe als Frage an d. chr. Ethik, 1958, s. 9.

Derfor kan Luther kalle krigen — altså justum bellum — et kostelig og guddommelig verk; og utførelsen av soldatyrket betegnes som en kjærlighetens gjerning.[2])

Uansett hva man måtte mene om denne krigsetikks forhold til bergprekenen, er det dog i alle tilfelle klart at justum bellum her begrunnes ut fra en etisk målsetting: Rettsorden og fred som nødvendige betingelser for utbredelsen av evangeliet. Luthers tanke om justum bellum bygger imidlertid på en ganske bestemt forutsetning, som det i vår sammenheng er viktig å presisere: Målsettingens verdi er høyt og udiskutabelt hevet over midlets — altså krigens — pris. Krigen er en liten ulykke som forhindrer en stor,[3]) en liten, kort ufred som avverger en evig og umåtelig ufred.[4]) Fordi det er et slikt forhold mellom krigens målsetting og middel, kan krigen tjene Guds opprettholdende langmodighetsvilje og bevare verdenshistorien som en frelseshistorisk utsettelsestid.

Atomvåpen som et kvalitativt nytt krigsmiddel.

Med de moderne atomvåpen er det imidlertid skjedd en voldsom forskyvning i forholdet mellom krigens målsetting og middel. Og derved er det oppstått et hittil ukjent problem innenfor krigsetikken. Vi er kommet i den paradoksale situasjon at mens det teleologiske opprettholdelsesprinsipp tidligere kunne gi en etisk begrunnelse for den «rettferdige» krig, synes nettopp dette prinsipp i dag å være en avgjørende hindring for en etisk legitimering av atomkrigen.

Atomkrigen er altså ikke anfektbar bare ut fra et pasifistisk grunnsyn, men også når man legger det lutherske prinsipp om justum bellum til grunn. Det sentrale spørsmål i forbindelse med atomvåpen gjelder altså ikke problemet om berettigelsen av voldsmidler rent generelt, men om berettigelsen av dette helt ekstraordinære voldsmiddel. Så lenge debatten kretser om de tradisjonelle pasifistiske grunnspørsmål, altså om bergprekenens absolutter og deres mulige relativisering i det verdslige regimente, diskuterer man i realiteten bare krigen i klassisk mening og berører ikke sentralt det problem som setter atomvåpnene i en absolutt særstilling.

Den forskyvning som atomvåpnene har forårsaket i krigsetikkens problemstilling, består i at krigens pris ikke lenger synes å være en bagatell i forhold til de verdier man vil beskytte. Krigens målsetting er ikke lenger høyt og udiskutabelt hevet over krigens middel. Atomvåpenet representerer nemlig et voldsmiddel av en kvalitativt ny type,

[2]) Sitert fra W. Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott, s. 338.
[3]) Ib. s. s.
[4]) Sitert fra H. Gollwitzer, Die Christen und die Atomwaffen, 1957, s. 45.

og derved er en vesentlig forutsetning for den lutherske krigsetikk falt bort.

Mange bestrider imidlertid denne tese om atomvåpnenes helt nye kvalitet. Hensikten synes iblant å være temmelig klar: Dersom atomvåpen og atomkrig ikke representerer noe kvalitativt nytt, er det mulig å gi dem en etisk begrunnelse ut fra det klassiske prinsipp om justum bellum.[5])

Man kan hevde at atomvåpnene bare kvantitativt skiller seg fra de konvensjonelle våpen. Og hvis man først skal sette en kvalitativ grense i krigsvåpnenes utvikling, hvorfor ikke da like gjerne velge sverdet eller kruttet som det avgjørende skille?[6]) Svar: Intet tidligere våpen i historien har hatt *total* ødeleggelsesevne; deri ligger det kvalitativt nye ved atomkrigen. Til dette kan imidlertid innvendes: Total krig og total ødeleggelse er intet nytt i krigshistorien; man henviser f. eks. til orientalske kriger, hvor hele befolkningen kunne bli hugget ned.[7]) Denne innvending rammer imidlertid ikke. Man har muligens også tidligere hatt eksempler på total ødeleggelse, men bare i *partiell* betydning (utryddelse av stammer, folk osv.). Nå står vi imidlertid overfor muligheten for en total utryddelse av menneskeheten som sådan. Derved får begrepet «total ødeleggelse» et kvalitativt nytt innhold.

Man kan naturligvis også bestride at atomkrigen innebærer totalutryddelse i denne absolutte mening. Men så vel Krustsjov som Kennedy har gjort det klart at atomkrigen *kan* — hvis alle midler blir satt inn — medføre en utryddelse av uoverskuelige dimensjoner; man kalkulerer da både med den momentane katastrofe og de ødeleggende virkninger på lengre sikt i form av strålingsfare og mutasjoner.[8]) Og politikerne kan her bygge på alarmerende advarsler og opplysninger fra en rekke vitenskapsmenn.[9]) Man kan vanskelig bagatellisere forskernes advarsler ved å hevde at de har en propagandistisk bihensikt; den saklige consensus blant forskerne synes på dette felt å øke fra år til år. Heller ikke kan man komme bort fra problemet ved å håpe på såkalte «begrensede» kriger eller at de krigførende makter i siste instans allikevel bare vil benytte konvensjonelle våpen eller taktiske atomvåpen. Mulig-

[5]) Dette kan f. eks. tydelig iakttas hos Künneth 1954. Han sier at å ville skille mellom «Atombombenamt» og det «Schwertamt» som Gud har betrodd øvrigheten er «grundsätzlich theologisch unverständlich», s. 331.

[6]) Kfr. Künneth, Rechtfertigung im Atomzeitalter, 1958, s. 11.

[7]) Ib. s. 10 f.

[8]) Sovjetmarxismen har tidligere lært at også krigen kan være et nødvendig middel til å fremme verdenskommunismen, kfr. G. A. Wetter, Die sowjetische Konzeption der Koexistenz, 1959. I det siste års debatt med Mao Tse Tung har imidlertid Krustsjov hevdet at leninismen under de nye forhold som atombomben har skapt, må revideres på dette punkt.

[9]) Karl Jaspers siterer i «Die Atombombe und die Zukunft des Menschen» (1958, s. 17) utsagn av Einstein, Hahn og Born, som alle regner med *muligheten* for en total ødeleggelse. Kfr. L. Pauling, No more War! 1958 og H. V. Brøndsted, Atomalderen og vor biologiske fremtid, 1956. Se også beretningen fra atomenergikomitéen i USA's kongress: Biological and environmental Effects of nuclear War, Washington 1959.

heten for en begrenset krig synes langt mindre i dag enn for ti år siden.[10]) Det er også urealistisk å gjøre et skille mellom taktiske atomvåpen og superbombene. Bryter det ut en stormaktskrig nå, synes den med en naturlovs nødvendighet å måtte fremtvinge bruken av de største ødeleggelsesvåpen.

Derfor må vårt problem hele tiden gjelde den totale ødeleggelseskrig med de kraftigste atomvåpen. I den aktuelle situasjon er stormaktskrig identisk med atomkrig. Det gis nok en glidningsskala fra konvensjonelle våpen via taktiske atomvåpen og frem til superbombene. I en ny stormaktskrig vil sikkert alle typer bli brukt, men vi kan ikke se bort fra at hovedvekten vil bli lagt på de maksimale ødeleggelsesmidler.

Atomkrigen blir absurd.

Denne veldige forskyvning i forholdet mellom krigens målsetting og middel gjør atomkrigen til en absurditet. Den er ikke middel til å nå et mål — annet enn den totale ødeleggelse. Atomkrigen kan derfor i alle fall ikke begrunnes ut fra en pragmatisk etikk, fordi en slik etisk vurdering gir prioriteten til det som er hensiktsmessig og nyttig. Dette pragmatiske resonnement ligger til grunn for mye av den moderne propaganda mot atomvåpen, og det har også gitt seg utslag i den kommunistiske fredsideologi, hvor man i hvert fall stiller seg sterkt tvilende overfor atomkrigen som middel til å fremme verdenskommunismens sak.

Men kan den kristne etikk legge et slikt pragmatisk resonnement til grunn? Er selve verdenshistorien og menneskehetens fortsatte fysiske eksistens kristelig sett en verdi som har prioritet fremfor alt annet? Her kan man ikke uten videre svare ja. Åpenbaringen betrakter ikke verdenshistorien som evig; dens sluttstrek kan settes når som helst. Men det skal gjøres av Gud selv, gjennom et suverent, apokalyptisk inngrep fra hans allmektige hånd. Og inntil dette øyeblikk kommer, er det Guds uttrykkelige oppdrag til det verdslige regimente å sikre menneskehetens eksistens.

Derfor er atomkrigen en absurditet ikke bare ut fra en pragmatisk etikk, men også vurdert ut fra den kristne etikk. Denne krig kan ikke tjene den overordnede målsetting som er gitt det verdslige regimente. Denne type krig kan ikke betraktes som en «liten ulykke som avverger en stor». Den har ingen som helst analogi med en politiaksjon eller et kirurgisk inngrep. Også den tradisjonelle kristne krigsetikk har — som vi har sett — et markert pragmatisk innslag: Man stiller krigens vinning og pris opp mot hverandre. Men det er meget karakteristisk for

10) Kfr. C. Fr. v. Weizsäcker, Mit der Bombe leben, 1958, s. 12.

det nye i vår situasjon at pave Pius XII ut fra et slikt pragmatisk resonnement kom til en helt annen konklusjon enn Luther. Pius XII uttalte nemlig følgende i sitt budskap til militærleger 19. oktober 1953: «Når tapene som den (dvs. krigen) medfører ikke står i noe forhold til den urettferdighet som ellers må tåles, kan det være en plikt å bøye seg for urettferdigheten. Dette gjelder særlig for A.B.C.-krigen.»[11])

Strukturen i «nypasifismens» resonnement.

Den frelseshistoriske målsetting vi har søkt å presisere for det verdslige regimente, og fremhevelsen av atomkrigens ødeleggende virkning synes å gi bare en mulighet m.h.t. konklusjon, nemlig at atomkrig og atomvåpen ikke under noen omstendighet er etisk berettiget. Dette alternativ er det «nypasifistiske» standpunkt. En slik konklusjon er jeg imidlertid ikke uten videre i stand til å trekke. Dermed risikerer jeg å vikle meg inn i selvmotsigelser og å søke tilflukt i et tannløst både-og-standpunkt. Men både det reservasjonsløse ja og reservasjonsløse nei til atomvåpen står for meg som en umulighet, fordi begge forenkler de faktiske forhold.

Det resonnement jeg hittil har søkt å føre, har brodd mot det nokså uproblematiske ja til atomvåpen. Å ville rettferdiggjøre atomopprustning og atomkrig ut fra den tradisjonelle kristne krigsetikk beror på en uholdbar forenkling, idet man ser bort fra det kvalitativt nye ved atomvåpnene.

Men det reservasjonsløse nei innebærer også en forenkling. Dette absolutte nei risikerer å overse, fortie eller bagatellisere et par problemer, som har sentral betydning i denne sammenheng. Og det er vanskelig å gi en etisk vurdering av atomvåpnene uten å ta avgjørende hensyn til dem.

Før vi går inn på disse problemer, vil vi imidlertid søke å skissere strukturen i det resonnement som det absolutte nei bygger på. I den omfattende begrunnelse er resonnementet naturligvis ofte meget nyansert, men særlig i den folkelige propaganda er det gjerne bygget opp i to ledd, et aksiom og en konklusjon. Aksiomet (a) lyder slik: Atomkrigen er det største av alle onder. Dette aksiom gir følgende konklusjon (b): Ergo kan man ikke under noen omstendighet godta atomvåpen, for atomopprustning må før eller senere forårsake atomkrig.

Den forenkling som de absolutte motstandere av atomvåpen kan beskyldes for, består i at de svært ofte gir inntrykk av å betrakte både a og b som selvinnlysende. For mange stiller imidlertid problemet seg atskillig mer komplisert både når det gjelder aksiomet og konklusjonen.

11) The Teachings of the Pope Pius XII, 1958, s. 362.

Pax atomica.

Vi søker først å vurdere konklusjonen. Er b en nødvendig og entydig konklusjon av a? Dette vil si: Vil eksistensen av atomvåpen *eo ipso* medføre atomkrig?

Denne konklusjon overser for det første betydningen av det fait accompli at begge parter i Øst—Vest-konflikten i dag *har* atomvåpen. Å realisere en gjensidig kontrollert atomnedrustning har vist seg å være ytterst komplisert p.g.a. gjensidig angst og mistro; her tvinges vi å ta tiden til hjelp. Men de som protesterer absolutt mot atomvåpen, synes å mene at vi ikke kan vente til det blir gjensidig nedrustning. Den ene part — og det vil i praksis si Vesten — må gi et eksempel ved frivillig og uten garantier å avstå fra atomvåpen.[12]) Vil imidlertid en slik ensidig atomnedrustning minske faren for atomkrig? Det motsatte kan være tilfelle: Denne form for atomnedrustning vil kanskje i enorm grad øke faren for atomkrig. Det som nemlig først og fremst hindrer politikerne i å utløse atomkrigen, er angsten for gjengjeldelse. Ved en ensidig atomnedrustning vil denne hindring — den sterkeste som i dag foreligger — være borte.[13])

Dermed kommer vi til den andre innvending mot konklusjonen: Dens sterke benektelse av terrorbalansens betydning. Terrorbalansen kan i dag sies å være et middel til å opprettholde freden. I vår aktuelle situasjon må det innføres en viktig distinksjon mellom *atomvåpen* og *atomkrig*. Tidligere var våpen og krig nærmest identiske størrelser: Våpnene ble laget for å brukes i krig; noen annen bruk var ukjent. Men m.h.t. atomvåpen må vi tale om *to bruk:* Den første er til å gjennomføre atomkrigen. Den andre bruk er å hindre atomkrigen. Det er denne siste målsetting atomvåpnene hittil har vært et middel for. De har fått en ny og helt paradoksal målsetting som våpen: Ikke krig, men opprettholdelse av freden. Selve atomkrigen er blitt absurd; det samme kan ikke uten videre sies om atomvåpnene.

Vi trekker altså den motsatte konklusjon av den nypasifismen går inn for: Atomvåpen medfører ikke eo ipso atomkrig, men er under de nåværende omstendigheter et viktig — kanskje det viktigste — middel til å hindre atomkrig. Dette er tanken om «pax atomica».

Ut fra distinksjonen mellom atomvåpnenes to bruk kan det følgelig gis en kristelig-etisk begrunnelse for disse våpen: De har i de siste ti

12) Gollwitzer 1957, s. 40 f.

13) Denne påstand kan verifiseres i praksis. USA brukte atombomben uten å nøle i 1945 — fordi det ikke eksisterte fare for gjengjeldelse. Mac Arthur ønsket å bombe kinesiske baser i 1951; men Truman sa nei, vesentlig fordi også Russland nå hadde fått atombomben. Dette er eksempler på hvorledes USA's atombombestrategi har vært bestemt av utsikten til gjengjeldelse. Og det er neppe noen grunn til å tvile på at Russland følger samme prinsipp. Den dag kommunistene ikke lenger frykter gjengjeldelsen, kan de derfor også bruke selve atomkrigen som middel til å fremme verdenskommunismens sak.

år og frem til i dag hindret atomkrigen, og de har derfor vært et middel til å sikre Guds frelseshistoriske utsettelsestid i vår egen verdenshistorie. Så lenge disse premisser er til stede, kan atomvåpnene underordnes en etisk målsetting. Og for meg synes det underlig at atomprotestantene er så uvillige til å innse betydningen av og trekke konsekvensene av prinsippet om atomvåpnenes «fredelige bruk».[14])

Det umulige valg.

Nå er det imidlertid en paradoksal situasjon å ville sikre freden ved hjelp av et totalt ødeleggelsesvåpen. Denne paradoksalitet innebærer en farlig labilitet, som må hindre oss i å falle til ro i prinsippet om pax atomica. For pax atomica kan når som helst gå over til bellum atomicum.

Grunnen til denne eksplosive labilitet er nærmest selvinnlysende. Dersom atomvåpnene skal ha avskrekkende virkning, må begge parter gi fast uttrykk for at de er beredt til å bruke disse våpen ikke bare som trusel, men også som krigsmiddel. Dessuten: Begge parter — og vel i særlig grad Sovjet — bruker atomvåpnene som et effektivt politisk pressmiddel. Dette «til randen av krig»-prinsipp kan drives så langt at atomkrigen utløses automatisk ifølge utviklingens indre logikk.

Prinsippet om pax atomica gir derfor bare en *foreløpig* etisk legitimering av atomvåpnene. Denne løsning er å betrakte som en sterkt tidsbegrenset *interimsetikk*. Situasjonen kan når som helst tilspisses slik at dette prinsipp ikke lenger er relevant. Nemlig i det øyeblikk den ene part står i ferd med å gå over til aktiv krigføring med atomvåpen.

Hvordan skal den andre part ut fra den kristne etikk forholde seg i et slikt øyeblikk? For å tale aktuelt vil vi da stå overfor valget mellom to onder: Atomkrig eller verdenskommunisme.

Her kommer vi tilbake til det *aksiom* som atomprotestantene bygger på: Atomkrig er det største av alle onder. I overensstemmelse med dette aksiom må vi — hvis en slik akutt krisesituasjon skulle oppstå — velge det mindre onde: verdenskommunismen og frivillig avstå fra det «selvforsvar» som atomkrigen innebærer. Heller verdenskommunisme enn menneskehetens selvutslettelse ved atomkrig.

Både de som sier nei og de som sier ja til atomvåpen har her lett for å komme med patetiske deklamasjoner. Noen sier: Heller rød enn død! Og andre svarer med den samme utvetydige klarhet: Heller død enn rød!

14) Gollwitzer sier således at vi har terrorbalansen å takke for at vi fremdeles har fred (1957, s. 37); men samtidig kan han ikke anerkjenne terrorbalansens berettigelse som nødsforanstaltning.

Her må vi imidlertid være oppmerksom på at alternativene gjelder hele menneskehetens skjebne. Og da må valgets premisser bli atskillig mer komplisert enn om det bare gjaldt min egen, min families og eventuelt mitt folks skjebne. Det dreier seg om total utslettelse av menneskeheten eller om menneskehetens totale absorbering av kommunismens atomvoldsherredømme.

Kommunismen er således nøye knyttet sammen med atomvåpnenes problematikk. De absolutte motstandere av atomvåpen har en tendens til å forenkle problematikken ved å bagatellisere denne sammenheng. Og dette er desto mer vanskelig å forstå fordi det jo er kommunismens realitet som gjør atomvåpnene til et virkelig *problem*. Uten kommunismens makt og intensjon i verden ville spørsmålet om atomvåpen være uhyre mye enklere å besvare.

En kapitulasjon overfor kommunismen i en tilspisset krisesituasjon ville medføre at den rå makt beseiret alle rettsprinsipper og at vi bøyde oss for denne seier. Ut fra vår tradisjonelle verdioppfatning ville dette bety en katastrofal selvoppgivelse og en svikt overfor livets høyeste verdier. Men ved å utløse en atomkrig ville vi forsvare disse verdier ved å utrydde dem. Og de har vel ingen mening dersom den menneskehet som skulle leve for dem, blir utryddet. Både atomkrigen og kapitulasjonen overfor kommunismen synes altså å innebære svikt overfor de høyeste verdier. Og hva da?

Vi må prøve å vurdere også denne situasjon ut fra prinsippet om at Gud vil verdenshistorien for å gi menneskeheten nok en sjanse til å høre Guds ord. Og vi må da spørre: Hvilken situasjon åpner mest for denne sjanse, menneskehetens selvutslettelse eller en tilstand under verdenskommunismens tyranni?

Selvutslettelsen ville bety at det ikke lenger eksisterer en menneskehet som Guds ord kan forkynnes for. Hva så med verdenskommunismen? Her ville jo menneskehetens fortsatte fysiske eksistens være sikret. Men ville denne eksistens måtte betales med verdier som er enda mer dyrebare? Det er fremfor alt tre verdier som kommer på tale som pris.

For det første: Vi må oppgi vår *politiske frihet* — i alle fall for en uoverskuelig fremtid. Er imidlertid politisk frihet en verdi som helt fundamentalt hører med til det å være menneske? Representerer bevarelsen og forsvaret av denne frihet en hensikt som helliger alle midler? Bør vi velge selvutslettelsen fremfor å ofre vår politiske frihet? Ut fra den tradisjonelle politiske frihetspatriotisme — en av nytidens sterkeste ideer — synes svarene på slike spørsmål å gi seg selv. Men i vår helt ekstraordinære situasjon stiller saken seg kanskje noe annerledes. Et bombastisk ja på disse spørsmål innebærer bl. a. den konse-

kvens at den tredjepart av jordens befolkning som allerede er under kommunismens herredømme, heller burde valgt den kollektive utslettelse enn å leve i politisk ufrihet.

For det andre: Vi må betale med å avstå fra *rettssikkerheten.* Helmut Thielicke forespeiler en enda dyrere pris. Demokratiets avbikt overfor kommunistlandenes atomkrigstrusel, hevder han, ville medføre at selve rettsprinsippene ble satt ut av kraft.[15]) Dette forekommer meg imidlertid å være en noe forhastet konklusjon. Også tidligere i historien har den rå makt triumfert. Men den har ikke maktet å sette rettsprinsippene ut av kraft, fordi disse — enten vi kaller dem naturrett eller Guds lov — ikke er diktert av tilfeldige makthavere, men av Gud i hans skapergjerning. Dessuten har Gud skrevet sin lov i menneskenes hjerte; derfor kan den rå makt nok frata oss friheten og rettssikkerheten, men aldri selve rettsbevisstheten.

Og endelig: Vil kapitulasjonen overfor kommunismens atomkrigstrusel bety *utslettelse av gudstroen og kristendommen* blant menneskene? Kristelig sett ville dette være den størst tenkelige pris for menneskehetens fortsatte eksistens. Utsettelsestiden ville miste sin hensikt, dersom den skulle medføre en kollektiv forherdelse i stedet for å gi menneskeheten nok en mulighet til å høre Guds ord. Luther har i sin «Heerpredigt wider den Türken» (1529) anbefalt den totale utryddelse fremfor at folket skulle komme i tyrkisk fangenskap, såfremt dette fangenskap ville medføre at folket går over til tyrkisk hedenskap og faller i helvete.[16])

Vil så verdenskommunismen medføre en slik kollektiv forherdelse overfor det kristne budskap? Denne definitive avkristning er i alle fall kommunismens ideologiske program, som den har holdt fast ved inntil denne dag. Og vi har ingen grunn til å tvile på at denne intensjon ikke er alvorlig ment. Dersom kommunismen skulle lykkes på dette felt, ville prisen for menneskehetens fortsatte eksistens bli uhyggelig stor. — Men vi kan ikke uten videre gå ut fra at en slik forherdelse ville bli resultatet av verdenskommunismen. Kommunismens snart 50-årige historie i Russland har vist at troen kan leve og Guds ord bli hørt også under et langvarig kommunisttyranni. På dette punkt har den historiske erfaring gitt et betydningsfullt korrektiv til den kommunistiske religionsteori. Og det har hendt før at Gud har pålagt sitt folk å gå i fangenskap under tyranner, både som straff for ulydighet og som oppdragelse til tro. Slik tolket domsprofetene Guds vilje i en situasjon som har en viss likhet med vår egen. Verdenskommunismen — om den skulle bli en realitet — *kunne* tolkes som menneskehetens

15) Thielicke 1958, s. 29.
16) Sitert fra Künneth 1954, s. 340.

«babylonske fangenskap», hvor evangeliet og Guds langmodighet tross alt ville være nærværende realiteter.

Med dette mener jeg å fremheve at vi ikke altfor bastant og uten å undersøke Guds ord kan erklære verdenskommunismen for et større onde enn atomkrigen. Men til tross for det jeg har sagt ovenfor, våger jeg heller ikke — med tanke på kommunismens innhold og vesen — å trekke den konklusjon at vi i en tilspisset krisesituasjon må avstå fra atomforsvar og gå i kommunistisk fangenskap. Alternativet atomkrig eller verdenskommunisme står for meg som et uløselig dilemma og et helt umulig valg.

Kirkens «pacem facere».

Dersom denne fryktelige krisesituasjon skulle oppstå, må allikevel de ansvarlige politikere foreta et valg. Hvis da ikke militærpolitikkens «Eigengesetzlichkeit» helt automatisk utløser krigsmekanismen, slik at politikerne unnslipper valgets kvaler. Men dette ville bety at utviklingen i en tilspisset krisesituasjon unndrar seg menneskelig kontroll, og nettopp i det øyeblikk da menneskene mer enn ellers burde handle under moralsk ansvar.

Det finnes etisk sett bare én løsning på dette «umulige valg»: Å sette alt inn for å hindre at det noen gang blir aktuelt. Det eneste konstruktive svar på spørsmålet om atomvåpnene som etisk problem er *fredsarbeid.*[17]) Fredsarbeidet er imidlertid ikke en sak som bare kan overlates til politikerne. Her kan verdensopinionen spille en avgjørende rolle. Dette arbeid angår i høyeste grad kirken, og verdens kirkesamfunn kan muligens på en ytterst betydningsfull måte supplere det politiske og almenhumane fredsarbeid.

Kirkens fredsbudskap er noe annet og mer enn verdslig fredspropaganda. Men det nytestamentlige begrep «fred» kan heller ikke spiritualiseres til utelukkende å gjelde en indre eller metafysisk status. Fredsbudskapet omfatter også den ytre fred, og denne ytre fred er en fundamental sosialetisk målsetting for kirkene og de kristne. Ikke minst gjelder dette i vår tid, da menneskeheten trues av den totale selvutslettelse.

«Pasifisme» kommer av «pacem facere»: å skape fred. «Pacifici» (Mt. 5, 9) er de som i handling frembringer fred. Den tradisjonelle pasifisme tolker disse handlinger først og fremst i negativ retning: å la være å bruke militære voldsmidler. Men denne dogmatiske pasifisme har ikke

17) En hovedtese i Jaspers' dyptpløyende verk «Die Atombombe und die Zukunft des Menschen» er at atomkatastrofen bare kan unngås ved en *forandring* av menneskenes eksistens, ved at de blir annerledes og begynner å leve på en moralsk forpliktende måte. Dette må også være det egentlige kristne svar. Den største trusel mot menneskeheten kommer fra menneskene selv. Og fredens primære kilde og forutsetning er det forandrede liv i menneskenes hjerte. Med denne tese om menneskenes forvandling konfronteres vi imidlertid med et antropologisk problem som vi her ikke kan gå nærmere inn på.

overbevist om at den kan hindre en krig. Det virkelige «pacem facere» er de handlinger som i vår gitte situasjon kan forebygge atomkatastrofen, skape nedrustning og overvinne den voldsomme ideologiske motsetsetning mellom Øst og Vest til fordel for en ny medmenneskelig tillit og et felles åndelig engasjement. Til disse handlinger hører — innenfor en interimstid — opprettholdelsen av terrorbalansen. Men det ville være en forbrytersk overflatiskhet å tro at dette er det eneste vi kan og bør gjøre.

Det som burde gi oss håp om at fredsarbeidet kan bære frukter, er det faktum at Øst og Vest her har en fundamental felles interesse. Dette er stikk i strid med den klassiske marxistiske teori om forholdet mellom kapitalisme og kommunisme. Men marxismen kan ikke lenger hevde fullt ut at den enes liv er den annens død; de to deler av verden må enten leve sammen eller dø sammen. Nok en gang ser vi at virkeligheten selv gir et inngripende korrektiv til kommunismens teori og praksis.

Kirkenes innsats for freden må skje med orden, dvs. etter en koordinert plan; fredsarbeid i form av kristelig «free-lance»-virksomhet har vesentlige svakheter. Kirkene må videre i den grad det er mulig gardere seg mot å få politisk slagside til fordel for kommunistisk propaganda. Men de må samtidig være villig til dristighet i sitt fredsarbeid; også den passive forsiktighet er nemlig dristig, fordi den ser båten nærme seg stupet uten å gjøre noe. Hovedsaken er nå at kirkene for alvor intensiverer sitt fredsarbeid. Deres passivitet i etterkrigsårene har faktisk gjort fredsarbeidet til et kommunistisk propagandamiddel; kommunistene har nærmest gratis fått monopol på en sak som det fremfor alt burde være kirkenes oppgave å være moralske pionerer for.[18]) Denne passivitet mens det ennå er dag kan medføre at kirkenes skippertak i den tolvte time nok en gang rammes av dommen: forgjeves for fred.

[18]) Om kirkenes fredsarbeid i Øst og Vest i etterkrigsårene se Oscar Rundblom, Kommunismen och kyrkan, 1961, s. 315 ff. Rundblom påpeker at Evanstonsmøtets resolusjon om forbud mot atombomber har hatt stor betydning (s. 325).

ABONNEMENT PÅ T.T.K.

På grunn av stigende trykningsomkostninger er etter vedtak på generalforsamling i Tidsskrift for Teologi og Kirke A.s pr. 21. september 1961 årskontingenten for tidsskriftet fra nyttår 1962 forhøyet til kr. 20,—. For studenter og kandidater uten fast stilling er kontingenten fastsatt til kr. 10,— pr. år. Så langt tidligere restopplag rekker, kan nye abonnenter få den nye rekke av T.T.K. komplett for kr. 10,— pr. år for 1960 og 1961. Vanlig årsabonnement betales over nytt postgironummer anført på omslaget. Fra neste hefte vil det også være anført særskilt pris for danske, finske og svenske abonnenter.

Om disiplinen «misjonsvitenskap»

Hensikten med denne artikkel er å gjøre oppmerksom på og gi et kort referat av de bidrag som i løpet av de aller siste år er fremlagt i trykt form til spørsmålet om misjonsvitenskapen som selvstendig fag i det teologiske studium.

▪

Vi begynner med to *danske* bidrag: «Missionsvidenskab», av L. Stampe (sokneprest, tidligere lektor i misjonshistorie ved Københavns Universitet), i «Teologien og dens fag», redigert av Bent Noack, København 1960, — og «Missiologiens funktion som teologisk disciplin», av Johannes Aagaard (lektor i misjonsvitenskap ved Aarhus Universitet), i Dansk Teologisk Tidsskrift 1960.

Misjonsvitenskapens hovedoppgave, hevder *Stampe,* er «at være en samvittighedsvækker for teologien og for kirken», dvs. den skal bidra til «at løfte de verdensvide perspektiver for det teologiske arbejde og til at gøre kirken dens dynamiske, missionerende karakter bevidst». Den sentrale plass misjonen har i kirkens liv, og videre stoffrikdommen og de spesielle spørsmål studiet av misjonen opererer med samt nødvendigheten av sammenheng i dette studium gjør det naturlig å gi misjonsvitenskapen en selvstendig plass i den teologiske undervisning og forskning. Misjonsvitenskapen kan ikke bare henvises til den praktiske teologi, heller ikke til kirkehistorien eller den systematiske teologi.

Innenfor misjonsvitenskapen kan vi ifølge Stampe skjelne mellom fire fag, som alle kan sees som spesialstudier i tilknytning til teologiske disipliner: misjonshistorie, misjonskunnskap (analyse og karakteristikk av den aktuelle situasjon), misjonslære (kritisk og systematisk undersøkelse og fremstilling av misjonens begrunnelse, struktur, målsetning og metoder) og misjonsfilosofi (gjennomtenkning av den kristne åpenbaring i relasjon til det religiøse og folkelige liv i misjonsområdene). En egen gren av misjonslæren er misjonsretten, dvs. spørsmål som angår kirkeforfatningen samt nasjonal og internasjonal rett for så vidt disse har betydning for misjonen — og en egen gren av misjonsfilosofien er misjonspsykologien, dvs. studiet av de sjelelige prosesser forbundet med omvendelsen og med brytningene mellom den nye og den gamle tro.

Stampes fremstilling av misjonsvitenskapens plass i det teologiske studium bygger på den tradisjonelle forståelse av misjonen som «ytremisjon», eller mer presist: kristen virksomhet blant ikke-kristne. Det primære i denne virksomhet er forkynnelsen av evangeliet. Grunnleggelsen av kirken er en viktig del av misjonen, men denne må ikke innsnevres til bare å omfatte «frontarbejdet». Det er ikke bare det første kapitel i en kirkes historie misjonsvitenskapen beskjeftiger seg med, men «den kristne kirke i dens totalitet under synspunktet: kirkens totale vitnesbyrd over for hele den ikke-kristne verden med de deraf flydende konsekvenser baade utad og indad».

Det misjonsbegrep *Aagaard* opererer med, er vesensforskjellig fra Stampes, og han kommer da også til andre resultater med hensyn til misjonsvitenskapens funksjon som teologisk disiplin. Aagaard er en «radikal» representant for den nye misjonstenkning (jfr. TTK 1960, s. 239 ff.), med dens understrekning av misjonen som ett med kirken i oppbrudd og bevegelse, ett med dens retningsbestemthet, dens vandring mot

verdens og tidens ende. Misjon er et gjennomført eskatologisk begrep. I artikkelen i Dansk Teologisk Tidsskrift som det ovenfor ble vist til, gir Aagaard bare antydninger av sitt misjonsfilosofiske standpunkt. En nærmere utredning vil man finne i hans artikler «Økumeni og mission — principielt belyst» (Kristen Gemenskap 1960) og «Luthers syn på kirkens sendelse» (Nordisk Missions-Tidsskrift 1960).

Ut fra denne nye forståelse av misjonen, men også ut fra den nye situasjon i misjonen (unge kirker!) krever Aagaard «en radikal omlægning af missionsvidenskaben». Missionsvitenskapen — eller missiologien — er vitenskapen om sendelsen. En definitiv og almengyldig definisjon av faget er det ikke mulig å gi. Misjonsvitenskapen har med kirkens grenser å gjøre, og da disse ifølge kirkens vesen flytter seg og må flytte seg, vil den «altid være at bestemme efter den konkrete grænsesituation, hvori kirken befinner sig». Misjonsvitenskapens spesielle spørsmål er spørsmålet om veien, nemlig veien fra det kirken er, til det den skal bli, — med andre ord: det eskatologiske spørsmål. Missiologiens viktigste anliggende er å finne frem til den rette spenning mellom kirke og Guds rike.

Misjonsvitenskapen er beslektet med samtlige teologiske disipliner. En vesentlig del av det stoff misjonsvitenskapen beskjeftiger seg med, hører hjemme i de andre disipliner, og den arbeider med disse spørsmål bare midlertidig, dvs. med sikte på at de andre disipliner skal kunne overta dem. Når missiologien er blitt et eget fag, beror dette på den praktiske omstendighet at de tradisjonelle teologiske disipliner i dag ikke evner å trekke inn i undersøkelsen det nye materiale som etter hvert er kommet til med hensyn til kirkens bevegelse eller retningsbestemthet. Meget av det som i dag går for å være misjonsvitenskap, må integreres i de disipliner hvor det hører hjemme. Men noe vil bli igjen som ikke lar seg innordne i de andre på denne måte. Dette stoff er «den egentlige missiologi».

Misjonsvitenskapen, hevder Aagaard, har en særskilt nær tilknytning til den systematiske og den praktiske teologi, og den må i likhet med disse disipliner ha en sikker fundering i den eksegetiske og den historiske teologi. «Missiologien er af natur eftersystematisk og før-praktisk». Misjonsvitenskapen må aldri bli en isolert disiplin. Det er bare i nøyeste sammenheng med andre vitenskaper — teologiske og andre — at den kan løse sine oppgaver, de «egne» så vel som de «stedfortredende».

Det resultat Aagaard kommer til, er at man må avvise alternativet «integrering *eller* uafhengighed». Med denne formulering sikter Aagaard til min artikkel: «Integration or Independence? Some reflections on the status of the study of missions in the theological curriculum», i «Basileia», festskrift for Walter Freytag, 1959. Men her har nok Aagaard gjort seg skyldig i en feil. Som titelen angir, er *synspunktet* for min undersøkelse «integrering *eller* uavhengighet», men *konklusjonen* er «integrering *og* uavhengighet», — altså faktisk den løsning Aagaard selv går inn for.

•

Og siden vi nå er kommet inn på det *norske* bidrag til diskusjonen om misjonsvitenskapen som teologisk disiplin, kan det like godt allerede her sies noe mer om dette. Foranledningen til at jeg i artikkelen i festskriftet til Walter Freytag tok opp til behandling nettopp dette emne, var en oppfordring Canon Max Warren, generalsekretær i Church Missionary Society, hadde rettet til meg så tidlig som i 1955, om å gi en fremstilling og vurdering av argumentene for og imot behandlingen av misjonsstudiet som *selvstendig* fag. Selv er Warren representant for det vi kan kalle «det britiske svar» på spørsmålet

om misjonens plass i det teologiske studium. Det som trenges, hevder britiske teologer og misjonsledere, er, ikke innføring av en spesiell disiplin, men nyorientering av de tradisjonelle disipliner, dvs. undervisning i disse disipliner «with a missionary emphasis». Til forskjell både fra Kontinentet og USA har Storbritannia i dette spørsmål hittil ikke gått inn for anerkjennelse av misjonsvitenskapen som selvstendig fag, og heller ikke for opprettelse av egne lærestoler i dette fag ved universitetene eller de teologiske colleges.

Max Warren er imidlertid en altfor klartskuende kirkemann og teolog til å tro at en slik «orientering» — eller «integrering» — lar seg gjennomføre så å si av seg selv. Den må hjelpes frem, f. eks. ved spesielle forelesninger av en ekspert (utenfor institusjonens faste lærerstab). Ja, han går endog inn for at det ved *enkelte* universiteter bør opprettes professorater eller dosenturer i misjonsvitenskap (i forbindelse med det teologiske fakultet), i første rekke med sikte på å fremme forskning og produksjon. Når det gjelder ønskeligheten av misjonsvitenskapelige lærestoler ved visse universiteter, kan det tilføyes at de ansvarlige organer henholdsvis for misjonsvirksomheten og for den teologiske utdannelse innen Church of England har anbefalt at det søkes grunnlagt i Oxford eller Cambridge «a Readership or (if possible) a Professorship of Missions», se rapporten «Service Overseas», London 1957. Dette prosjekt har for øvrig fått støtte av samtlige britiske misjoner, jfr. «Conference of Missionary Societies in Great Britain and Ireland, Report for the year 1956—57». Sine tanker om misjonens plass i presteutdannelsen har Warren utviklet bl. a. i sine (stensilerte) forelesninger i Toronto okt. 1958 om «Theology, Theological Education and the Mission of the Church».

Det er et oppgjør med dette «britiske» syn, et syn som for øvrig i noe modifisert form gjøres gjeldende også av enkelte misjonsforskere i ikke-britiske land, jeg har forsøkt i den nevnte artikkel i festskriftet til Walter Freytag. «Orientering» eller «integrering» er, slik jeg ser det, intet tilfredsstillende svar på vårt spørsmål. At teologien som helhet har — eller rettere: burde ha — en misjonsdimensjon, fordi kirken, som den er en funksjon av, er kalt til å forkynne evangeliet for alle mennesker, i alle land, under alle forhold, — er ikke noe argument mot *ut fra forsknings- og undervisningshensyn* å gi misjonsvitenskapen status som selvstendig fag. At «misjonsmarken» i dag er overalt, at kirkens oppgave er én og den samme «hjemme» og «ute», at misjonen ikke er *vår* misjon, men *Guds* misjon, *Kristi* misjon, — gjør det på ingen måte til en vitenskapelig og pedagogisk nødvendighet å «fordele» behandlingen av de spørsmål misjonen arbeider med, på samtlige tradisjonelle disipliner: bibelvitenskapen, kirkehistorien, den systematiske teologi og den praktiske teologi.

Det kan tvert imot ut fra et forsknings- og undervisnings-synspunkt — og det er selvsagt *dette* synspunkt som må være avgjørende i denne sammenheng — gjøres gjeldende alvorlige innvendinger mot en slik «fordeling», resp. «orientering» eller «integrering». Dette løsningsforsøk forutsetter, hva man ikke uten videre kan gå ut fra, nemlig at lærerne i de tradisjonelle teologiske disipliner er villige til, har tid til og er i stand til å gi sin forskning og undervisning et misjonssikte, en misjonsaksent. Man kan like frem spørre om det er vitenskapelig og pedagogisk forsvarlig å forlange at representantene for de konvensjonelle eller anerkjente fagområder skal anlegge nettopp et *misjons*synspunkt. Det er så meget større grunn til å stille dette spørsmål som det nå gjøres gjeldende, i forbindelse med *ekumenikkens* krav på representasjon i det teologiske studium, at undervisningen i samtlige disipliner må ha

et *ekumenisk* sikte, en *ekumenisk* aksent.

Er det riktig å innrømme disipliner som etikk og praktisk teologi en selvstendig plass i studiet, til tross for at det også her kan sies bare å dreie seg om et sikte, en dimensjon, en orientering, — må det være tillatt å gi også misjonsvitenskapen en tilsvarende uavhengig stilling. I likhet med de nevnte disipliner utgjør også misjonsvitenskapen et *hele*, og en oppstykking av den på de forskjellige fagområder innebærer derfor i virkeligheten en krenkelse av dens vesen, dens idé. Misjonsvitenskapens krav på selvstendighet grunner seg nettopp på *enheten* av det materiale den arbeider med, samt på den spesielle *karakter* og det veldige *omfang* dette materiale har. Fremveksten av vårt fag som en egen gren av den teologiske vitenskap er ikke bare et overbevisende uttrykk for den spesialisering som nødvendigvis må gjøre seg gjeldende også i teologien, men er også *i seg selv* et ytterst vektig argument for den akademiske anerkjennelse av dette fag. Vi sikter til den i sannhet imponerende utvikling misjonsvitenskapen har gjennomgått i løpet av de siste hundre år og særlig i dette sekel, jfr. min «The Study of Missions in Theological Education» bd. II, s. 285 ff.

Gjenoppdagelsen og aksentueringen i vår tids teologi av den store sannhet om misjonen som en organisk del såvel av det bibelske budskap som av kirkens liv og virksomhet, stiller det spørsmål vi her har reist, i relieff. Har misjonen denne betydning for budskapet og kirken, har den krav på en sentral og ikke bare perifer plass i det teologiske studium. Også den historiske situasjon verden befinner seg i nettopp nå, gjør det til en bydende nødvendighet for kirken å gjennomføre et globalt sikte for presteutdannelsen.

Misjonsvitenskapen må, i enda større utstrekning enn det hittil er skjedd, anerkjennes som en selvstendig disiplin. Men i sine bestrebelser for å hevde sin uavhengighet og egenart må den vokte seg vel for å bli isolert i forholdet til de andre teologiske disipliner. Misjonsdimensjonen må komme til uttrykk også i disse, og det er misjonsvitenskapens oppgave som en egen gren av den teologiske vitenskap bl. a. å hjelpe til at så skjer. Svaret på spørsmålet om misjonen og det teologiske studium er ikke en «integrering» som utelukker «selvstendighet», heller ikke en «selvstendighet» som utelukker «integrering», men *en syntese av «selvstendighet» og «integrering»*.

*

De *tyske* bidrag til diskusjonen om misjonsvitenskapen det her skal gjøres oppmerksom på, er artikkelen «Missionswissenschaft als Wissenschaft», av Gerhard Rosenkranz, professor i misjonsvitenskap og religionsvitenskap ved universitetet i Tübingen (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1956) og artiklene »Die Religions- und Missionswissenschaft im Theologie-Studium», av Arno Lehmann, professor i misjonsvitenskap, religionsvitenskap og dravidologi ved universitetet i Halle/Wittenberg (Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1956/57).

Den akademiske anerkjennelse av misjonsvitenskapen er i dag en kjensgjerning, skriver *Rosenkranz* (med sikte på forholdene i Tyskland), og viser i denne forbindelse til at både «Theologentag» og «Fakultätentag» har gått inn for at dette fag innrømmes en selvstendig representasjon i det teologiske studium. Hans anliggende er et annet, nemlig å drøfte de spørsmål som knytter seg til den nye disiplins «vitenskapsteoretiske grunnlegging». Misjonsforskeren må være fortrolig, ikke bare med den problematikk misjonen arbeider med på de forskjellige områder, men også med de vitenskapelige prinsipper og metoder som her — som i all

vitenskap — må legges til grunn eller komme til anvendelse. Som enhver annen teologisk forsker er også misjonsforskeren utsatt for «grensesituasjonens spenninger», dvs. brytningen mellom den «menneskelige» og den «guddommelige» sannhet, — og som enhver annen teologisk forsker har også misjonsforskeren til oppgave å skape en fruktbar syntese av disse — i sitt eget sinn og gjennom sin egen virksomhet. For øvrig er det ikke mulig i denne forbindelse å gå nærmere inn på Rosenkranz' synsmåter.

Som eksempler på den historisk- kritiske spørsmålsstilling og teologiske tolkning i misjonsvitenskapen får vi en relativt utførlig behandling av følgende betydningsfulle forskningsoppgaver: misjonens begrunnelse, misjonens historie og misjonens budskap. Et hovedpunkt i forbindelse med «budskapet» er spørsmålet om forholdet mellom kristendommen og de ikke-kristne religioner, eller rettere: forholdet mellom Guds åpenbaring i Jesus Kristus og religionene, inkl. kristendommen som empirisk foreteelse. Det svar man gir på dette spørsmål, blir nødvendigvis bestemmende også for en rekke andre spørsmål av betydning såvel for misjonsteorien som for misjonsvirksomheten, som f. eks. spørsmålet om «tilknytningspunkter» for forkynnelsen av evangeliet eller om forholdet mellom evangelium og kultur. Å ta opp til behandling spørsmål som disse, hører til misjonsvitenskapens viktigste plikter.

Misjonsvitenskapen — dette er Rosenkranz' konklusjon — innebærer som vitenskap, ikke bare «die Vereinbarkeit historisch-kritischer Forschung und theologischer Deutung ohne Beeinträchtigung der Wahrhaftigkeit», men også «die Unabdingbarkeit der einen von der anderen um der Wahrhaftigkeit willen». Som i enhver annen teologisk disiplin og enhver annen vitenskap dreier det seg også i misjonsvitenskapen om «ein dauernder Umschwung im Ineinander der sich vor der Vernunft rechtfertigenden Wahrheitsfindung und des sich vor Gott verantwortlich wissenden 'Seins in der Wahrheit'».

Heller ikke *Lehmann* vil levere noe forsvar for religions- og misjonsvitenskapene som selvstendige fag. Noe slikt er unødvendig, siden disse fag i den nye teologiske studieplan i Øst-Tyskland har fått sin plass blant «Pflichtvorlesungen». Misjonsvitenskapen kan ifølge Lehmann ikke gjøre krav på *alene* å representere teologiens globale dimensjon i våre dager. Innen *alle* disipliner må det drives «global teologi». Selv om et teologisk fakultet godt kan fungere uten en lærestol i misjonsvitenskap, har denne disiplin sin plass og betydning dels p.g.a. den alminnelige spesialisering, dels p.g.a. det veldige stoff kristendommens utbredelse i nyere og nyeste tid rommer, og de spesielle spørsmål og problemer denne utbredelse reiser.

I likhet med Rosenkranz understreker også Lehmann den intime forbindelse mellom misjonsvitenskap og religionsvitenskap. Ja, den siste er (som teologisk disiplin) «en integrerende del» av den første. Men også forbindelsen mellom misjonsvitenskap og konfesjonskunnskap betones sterkt. Konfesjonskunnskap da også — og ikke minst — forstått som aktuell ekumenikk. Misjon er i dag ett med «Økumene».

Lehmanns artikkel er for øvrig etter hele sitt opplegg nærmest en oppregning av de mange og forskjellige spørsmål misjonsvitenskapen beskjeftiger seg med, med bevisst henvisning — bl. a. gjennom fyldige statistiske data — til den aktuelle situasjon. Hans behandling av vårt emne er i det hele så forskjellig fra Rosenkranz' som vel mulig. *Tilsammen* gir disse artikler oss et godt innblikk i misjonsvitenskapens stilling i tysk universitetsteologi i dag, — slik representantene for denne teologi selv tolker den.

*

Til slutt noen ord om et *sydafrikansk* bidrag: «Die missiologie as 'n teologiese wetenskap», av H. du Plessis, professor i misjonsvitenskap ved universitetet i Pretoria og Teologiese Skool, Pretoria. (Tiltredelsesforelesning holdt 17. mars 1960. Trykt i Pretoria 1960.)

H. du Plessis beskjeftiger seg i første rekke med hva han kaller «missiologiens teologiske karakter». Spesiell oppmerksomhet blir i denne sammenheng viet spørsmålet om misjonens «fundering», et spørsmål som behandles under tre synspunkter: det trinitariske, det kristologiske og det eskatologiske. Det understrekes sterkt at misjonen er en kirkesak, en menighetssak, — et særdrag som Syd-Afrikas reformerte kirker deler med de andre reformerte eller presbyterianske kirker i verden, jfr. min artikkel «Om presbyterianismen som konfesjonstype» i TTK 1956, s. 128 ff.

Med hensyn til misjonsvitenskapens plass i den teologiske ensyklopedi, foreligger det, sier H. du Plessis, tre muligheter: 1. integrering i de forskjellige teologiske disipliner, 2. egen hovedgruppe, 3. selvstendig vitenskap under en eller flere hovedgrupper. Selv går han inn for den tredje mulighet. Misjonsvitenskapen, hevder han, hører til den faggruppe som — i samsvar med nederlandsk tradisjon — kalles «die diakoniologiese groep». På denne måte blir misjonsvitenskapens teologiske karakter best ivaretatt. For misjon er «utsendelsen fra kirken gjennom Kristus i hans *diakonia*». De forskjellige fag misjonsvitenskapen omfatter, er følgende: bibelsk missiologi, misjonsteori, misjonshistorie, «elenktiek» (konfrontasjon mellom evangeliet og religionene) og diakonal missiologi samt — som innføring — missiologiens historie, metode og ensyklopedi.

Det er en bemerkelsesverdig kjensgjerning at av de forskjellige protestantiske kirkesamfunn i verden kommer de sydafrikanske «boerkirker» som en god nr. 1 når det gjelder den teologiske misjonsundervisning. Like lite som vi kan godta disse kirkers standpunkt i rasespørsmålet, like meget må vi beundre dem for den innsats de har gjort og gjør for misjonen, og det både praktisk og teoretisk. Nederduitse Gereformeerde Kerk — den største av disse kirker (egt. en føderasjon av flere selvstendige synoder) — yter hvert år til misjonen et beløp som i norske penger svarer til 20 mill. kroner. Og hvilken plass misjonen har i presteutdannelsen forteller bl. a. studieplanen for det teologiske fakultet ved det kjente universitetet i Stellenbosch C. P. en hel del om. Ved dette fakultet har studentene i løpet av de fire år studiet varer, 260 forelesningstimer i misjonsvitenskap og 130 forelesningstimer i religionshistorie. Disse disipliner, som utgjør en gruppe for seg, er begge eksamensfag. De teologiske studenter må følge forelesninger i misjonshistorie en time pr. uke i fire år, i religionshistorie en time pr. uke i fire år, i misjonsteori en time pr. uke i tre år og i «ekumenisk misjonsstudium» en time pr. uke i ett år. Hertil kommer tre forelesningsserier over «spesielle emner» for teologiske studenter som skal bli misjonærer. (Opplysninger meddelt av W. J. van der Merwe, professor i misjonsvitenskap og religionshistorie ved Stellenbosch universitet, 1959.)

Olav Guttorm Myklebust.

Ny gjennomtenkning av misjonen.

Av plasshensyn måtte litteraturlisten til artikkelen med denne overskrift i TTK 1960, s. 239 ff. dessverre utelates. Listen, som gjengis nedenfor, omfatter bare viktigere protestantiske publikasjoner — fra det siste desennium — som direkte beskjeftiger seg med den «nye» forståelse av misjonen, resp. med bakgrunnen for denne.

Andersen, W.: Towards a Theology of Mission, 1955). (Også på tysk.) + *Beaver, R. Pierce:* North American Thought on the Fundamental Principles of Missions. (Særtrykk av

Church History, des. 1952.) + *Beaver R. Pierce:* The Christian World Mission (1957). + *Beyerhaus, P.:* Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem 1956). + *Blauw, J.:* Goden en Mensen (1950). + *Dillistone, F. W.:* Revelation and Evangelism (1948). +*Dürr, J.:* Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie Gustav Warnecks (1947). + *Freytag, W.* (red.): Mission in der gegenwärtigen Weltstunde (1958). Inneholder bl. a. Freytag's foredrag om strukturendringen i de vestlige misjoner, holdt på verdensmisjonsmøtet i Ghana 1957/58. Jfr. Orchard, R. K. (red.): The Ghana Assembly of the International Missionary Council. + *Freytag, W.* og *Karl Hartenstein:* Die neue Stunde der Weltmission (1952). + *Goodall, N.* (red.): Missions under the Cross. (Misjonskonferansen i Willingen 1952.) (1953). + *Goodall, N.*, og *J. E. Lesslie Newbigin, W. A. Visser 't Hooft, D. T. Niles:* A Decisive Hour for the Christian Mission (1960). + *Hoekendijk, J. C.:* Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap (1948). + *Hoekendijk, J. C.*, og *A. R. van Ruler, Joh. Blauw, E. Jansen Schoonhoven:* Mission — Heute! Zeugnisse holländischen Missionsdenkens (1954). +*Hermelink, J., og H. J. Margull* (red.): Basileia. Walter Freytag zum 60. Geburtstag (1959). + *Holsten, W.:* Das Kerygma und der Mensch (1953). + *Kantonen, T. A.:* Evangelium und Evangelisation (1957). Originaltitel: Theology of Evangelism. + *Karlström,* Nils: Mission och ekumenik (1960). + *Kraemer, H.:* Religion and the Christian Faith (1957). + *Kvist, G.:* Intet annet namn (1957). + *Lamott, W. C.:* Revolution in Missions (1954). + *Margull, H. J.:* Theologie der missionarischen Verkündigung (1959). + *McGavran, Donald:* How Churches Grow. The New Frontiers of Mission (1959). + *Neill, Stephen:* The Unfinished Task (1957). + *Neill Stephen:* Creative Tension (1959). + *Newbigin, L.:* The Household of God (1953). + *Newbigin, L.:* One Body, One Gospel, One World (1958). (Oversatt bl .a. til dansk og svensk.) + *Orchard, R. K. (red.):* The Ghana Assembly of the International Missionary Council (1958). + *Ranson, C. W. (red.):* Renewal and Advance (Misjonskonferansen Whitby, Canada, 1947) (1948). + *Rosenkranz, G.:* Evangelische Religionskunde (1951). + *Ruler, A. A. van:* Het apostolaat der Kerk en het ontwerpkerkorde (1948). + *Stewart, James S.:* Thine is the Kingdom (1956). + *Vicedom, G. F.:* Missio Dei (1958). + *Warren, M. A. C.:* The Truth of Vision (1948). + *Warren, M. A. C.:* The Christian Mission (1951). + *Warren, M. A. C.:* Challenge and Response (1959). + *West, Charles C.*, og *David M. Paton* (red.): The Missionary Church in East and West (1959).

Hertil kommer så de mange artikler som behandler den «nye» forståelse av misjonen, i slike tidsskrifter som The International Review of Missions, Evangelische Missions-Zeitschrift, Evangelisches Missions-Magazin, De Heerbaan, Le Monde Non Chrètien, Nordisk Missions-Tidsskrift, Svensk Missionstidskrift og Norsk Tidsskrift for Misjon samt The Ecumenical Review og Lutheran World/Lutherische Rundschau.

Verdifulle bidrag inneholdes også i slike publikasjoner som Jahrbuch evangelischer Mission og Lutherisches Missions-Jahrbuch, og i de forskjellige teologiske «festskrifter» (som f. eks. for Hanns Lilje eller John A Mackay).

O. G. M.

FESTSKRIFT TIL UNIVERSITETS-JUBILEET

Universitetet i Oslo 1911—1961, Bd. I—II. (x, 709 + vii, 365 sider.) Ill. Universitetsforlaget, Oslo 1961.

Til Oslo Universitets 150-års jubileum i høst ble det utgitt et imponerende festskrift i to bind, på i alt ca. 1090 sider, i vakkert utstyr, forsynt med en rekke bilder, særlig av alle professorer i de siste 50 år, som har avsluttet sin virksomhet ved Universitetet. Dette store verk, som på flere punkter tar opp tråden fra det enda større festskrift fra hundreårsjubileet, har vært under forberedelse i mange år. Hovedredaktør har vært professor i klassisk filologi, dr. philos. *Leiv Amundsen.* Professor Amundsen har også skrevet den største del av verket selv, nemlig de store hovedavsnitt i bind I om de tre humanistiske fakulteter: Det teologiske, Det juridiske og Det historisk-filosofiske fakultet (i alt 365 s.) samt de tilsvarende deler i bind II (40 s.). De øvrige fakulteters historie og studieordninger er behandlet av spesielle fag-representanter innenfor de respektive fakulteter.

Jubileumsskriftet er lagt opp etter en enkel plan. I *første* bind behandles de enkelte fakulteters historie og virksomhet under synspunktet: *Lærere og forskning.* Dette skjema utfylles som en blanding av biografiske skisser av de akademiske lærere og karakteristikk av deres bidrag til forskningen innenfor sine fagområder. Biografiene er av plasshensyn gjennomgående holdt i knapp form, til dels — hvor det dreier seg om særlig betydelige representanter — noe mer utførlige (omtrent som artikler i Norsk Biografisk Leksikon). — Dette er vel den enkleste måten å løse denne oppgave på. Resultatet er en kombinasjon av leksikon-artikler og gammeldags krønike. I denne henseende må vel det nye festskrift sies å ha satt seg mindre pretensiøse mål enn det store festskrift til hundreårsjubileet (1911), som i langt høyere grad også var et forsøk på å skrive *historie.* Det nye festskrift er med sin enkle, leksikalske plan blitt et nyttig og på mange måter hendig oppslagsverk, som gir et vell av opplysninger om de enkelte universitetslærere og deres innsats, og likeså om studieordningene og andre momenter som har betydning for Universitetets virksomhet. — De sistnevnte faktorer er behandlet i *annet bind.* Dette inneholder en rekke instruktive kapitler om «Studiet og studentene», «Institutter og avdelinger» innenfor de forskjellige fakulteter (av flere forf.), samt om «Universitetsbiblioteket 1876—1961» (av overbibliotekar Harald L. Tveteràs); om Universitetets administrasjon og dets økonomiske fundamenter (av kvestor J. Elling) og om Studentorganene ved Universitetet, som har hatt voksende innflytelse på det akademiske miljø i de senere år. Enn videre en fortegnelse over Universitetets professorer fra 1911 til 1961, samt en utførlig fortegnelse over «*Doctores* kreert ved Universitetet 1817—1961» (med bibliografi) — den første i sitt slags (ved ass. bibliotekar G. Andresen). Alt dette er meget verdifullt stoff som nå foreligger i en enkel og oversiktlig form.

Det er utvilsomt første bind hvor de enkelte forskere er portrettert, som vil samle mest historisk interesse. Det er her gitt mange rammende karakteristikker, særlig av enkelte betydelige representanter (innenfor det teologiske avsnitt f. eks. av Lyder Brun, S. Michelet, A. Brandrud, S. Mowinckel og andre). Men karakteristikken av den enkelte

personlighet dominerer på bekostning av en større historisk oppfattet helhet. Skjemaet for opplegget er nok delvis skyld i dette. Totalinntrykket av det nye verk blir således at det ikke når opp på et moderne *kritisk historisk* plan: det mangler i altfor stor utstrekning kultur- og idéhistorisk bakgrunn for dc enkelte karakteristikker — og i noen grad også «atmosfære». Og de korte, men i og for seg interessante glimt av forskningshistorien innenfor de enkelte disipliner, som de forskjellige avsnitt gir, blir ikke satt inn i noen tydelig helhetsramme som momenter i en samlet komposisjon, men skinner ofte som tilfeldig plaserte mosaikk-stykker i bildet av det forskningsfelt hvor de er plasert. Noe annet kan man for så vidt heller ikke vente etter dette skjema hvor det akademisk-biografiske mønster er det første og selve forskningshistoriens problematikk bare skimtes som vage konturer i tegningen av de enkelte forskere.

Professor *Leiv Amundsen* som har båret hovedtyngden av arbeidet, har gjort en imponerende innsats, og synes å være en ren polyhistor, — vel den eneste av dette format i den biografisk-historiske genre ved Universitetet i Oslo i dag. Han synes med like stor letthet — og samtidig bevæpnet med en aldri manglende sakkunnskap — å bevege seg i de teologiske og juridiske universitetssektorer som innenfor sitt eget fakultets forskjellige disipliner. Det finnes velskrevne og instruktive små skisser av de mest fremtredende universitetslærere i disse første bolker, men det forekommer meg at de beste avsnitt er de mer utførlige portretter av enkelte betydelige historikere, filosofer, språkmenn og litteraturforskere innenfor den humanistiske ramme hvor forf. selv arbeider. I flere av disse avsnitt har forf. også funnet en smidig litterær form som gjør det til en fornøyelse å lese hans fremstilling.

*

Det avsnitt som i første rekke vil påkalle interesse hos dette tidsskrifts lesere, er naturlig nok bolken om *Det teologiske fakultet* (bd. I, s. 1—62. — I festskriftet til hundreårsjubileet (1911) hadde prof. A. Brandrud en forholdsvis fyldig og verdifull historisk fremstilling av «*Teologien*»; her var dog utviklingslinjene for de siste decenniers vedkommende bare løst skissert. Prof. Amundsen går nå tilbake til kamptiden i 1880-årene og forholdene innenfor Det teologiske fakultet i professor Fr. Petersens tid — som bakgrunn for de senere brytninger. De første tredve sider er således et forsøk på å skrive «professorstriden»s historie, — det eneste forsøk av denne art i dette nye festskrift. Denne begivenhet ligger jo forut for den tidsperiode skriftet ellers behandler, men har bestemt teologiens stilling ved Universitetet i langt høyere grad enn noen senere hending innenfor den teologiske sektor; det er derfor naturlig at forf. går så pass utførlig inn på enkelte faktorer i denne sak — og rekapitulerer hovedmomentene her, sett fra Universitetets synspunkt. Fremstillingen referer atskillig fra dokumentene i saken; forf. anstrenger seg for å innta en nøytral-refererende holdning, men det synes uunngåelig at det hele munner ut i en forsiktig apologi for at den endelige avgjørelse i saken var den riktige. Denne var jo også i formell henseende vel tilrettelagt, idet hovedvekten lå på det almene krav om *akademisk lærefrihet* ved Universitetet, samt like rett for de forskjellige teologiske retninger — med henvisning til de sakkyndiges uttalelser, hvor Johs. Ording var stillet i forreste rekke hos et flertall av sakkyndige. Noen teologisk vurdering av disse uttalelsers saklige verd innlater forf. seg ikke på. — Formelt sett og ut fra prinsippet om lærefrihet var Universitetet selvsagt i sin fulle rett til å utnevne Ording. Men de saklige hensyn som talte for denne avgjørelse, var ikke så sterke eller overbevisende

at Universitetets myndigheter behøvet å føle seg under noen absolutt tvang; det ville man antagelig også ha innsett hvis ikke gemyttene hadde befunnet seg i den opprørte tilstand som tilfelle var etter to års offentlig strid om saken. — Det har også vist seg senere, i liknende, men mindre brennbare saker, at Universitetets myndigheter har funnet en *kompromiss*løsning som går ut på å jevne ut motsetningene mellom de stridende retninger. Som det typiske eksempel av nyere dato kan nevnes den mer enn toårige bitre strid i Det historisk-filosofiske fakultet om besettelsen av professoratet i Nordisk litteratur (i 1950-årene), som endte med at en outsider ble utnevnt — slik at ingen av de to stridende retninger ble direkte favorisert. Denne langvarige og dyptgående strid, som for en vesentlig del skyldtes motsetninger i metode-syn, er imidlertid ikke omtalt med en linje i dette festskrift. —

Hva den tidligere professorstrid angår, var den på en ganske annen vis blitt et offentlig stridsspørsmål som angikk store deler av folket, dvs. kirkefolket i første rekke og etter hvert mangfoldige aktive politikere samt mange presseorganer som tok parti i saken. Det som i særlig grad må ha irritert Universitetets representanter var bl. a. dette at det på et forholdsvis tidlig stadium i sakens behandling var «strømmet inn» en rekke protestskrivelser til Regjeringen fra landets biskoper, fra prester og fra misjonsselskaper og særlig fra indremisjonsorganisasjoner ut over landet — *mot* Ordings utnevnelse (jfr. s. 20). Og dette at komplett usakkyndige instanser ville øve trykk på Universitetets behandling av en faglig ansettelse — og at man ikke kunne la Universitetet stelle med sine saker i fred —, det synes å ha skapt en vedvarende irritasjon over det brysomme kirkefolk, som man vanskelig kan se bort fra den dag i dag. (Se således prof. *E. Mollands* votum i artikkelen «Universitetets idé», i MINERVA's kvartalsskrift 2/1961, s. 159: «. . . Saken hadde utviklet seg slik at den for Universitetet måtte bli prøvestenen for dets lærefrihet i forhold til de kirkelige myndigheter. De som i dag har forståelse for og sympati for vitenskapelig teologi, vil vel være enige i at avgjørelsene både i 1897 og i 1906 på de foreliggende premisser var de riktige.») — Det er mulig at professorsaken fortonte seg slik for flertallet av Universitetets representanter: at her måtte det statueres et eksempel på at lærefriheten og Universitetets selvbestemmelsesrett i forhold til de kirkelige myndigheter måtte hevdes uavkortet. Men ved dette rent formale prinsippresonnement springer man helt over de *saklig teologiske momenter* i striden. — Tiden burde snart være moden til at man også fra universitetshold kan ta opp de teologiske stridsspørsmål i denne sak til ny gjennomtenkning ut fra *kritiske* perspektiver — i stedet for denne betydningsløse apologi for de teologiske fedres blanding av ritschliansk farget sakkyndighet og formalt bestemt lærefrihetspolitikk.

Det er dog sannsynlig at enkelte representanter for nyere universitetsteologi har begynt å overveie disse og beslektede spørsmål på ny. Således uttalte den daværende dekanus for Det teologiske fakultet (prof. N. A. Dahl) ved Christian Ihlens bortgang, at — det hadde vist seg at professor Ihlens teologiske linje hadde vært den riktige . . . Gjennomfører man dette synspunkt også overfor momentene i professorsaken, vil man komme til en annen vurdering enn den hittil tradisjonelle.

*

I et verk av denne art vil det som regel alltid være en del mindre feiltagelser samt unøyaktigheter, trykkfeil og andre ufullkommenheter, og således også her. Dette skal vi dog ikke hefte oss ved i denne forbindelse; det skal

ikke skygge over den kjensgjerning at vi her har fått et fornemt festskrift om Universitetet i Oslo, preget av sober akademisk holdning og vilje til saklighet.

Både i professor Amundsens avsnitt og hos de andre bidragsytere finnes det mange vurderinger — som viser at det ikke en gang lar seg gjøre å skrive *krønike* om forskere uten at man skuer hen til *verdier* som på en eller annen vis er — og må være — ledestjerner og holdepunkter for en universitetslærer, selv om han i prinsippet hevder at han *bare* er objektiv forsker.

John Nome.

TIL ATOMSPØRSMÅLET

H. Gollwitzer: *Die Christen und die Atomwaffen. 3. Aufl. 50 s. Chr. Kaiser Verlag, München 1957.*

W. Künneth: *Rechtfertigung im Atomzeitalter. 28 s. Claudius Verlag, München 1958.*

H. Thielicke: *Die Atomwaffe als Frage an die christliche Ethik. 50 s. J. C. B. Mohr, Tübingen 1958.*

Der Christ im Atomzeitalter. 86 s. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959.

Kärnvapen? 103 s. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1959.

E. Menzel: *Legalität oder Illegalität der Anwendung von Atomwaffen. 87 s. J. C. B. Mohr, Tübingen 1960.*

H. V. Brøndsted: *Atomalderen og vor biologiske fremtid. 83 s. Hans Reitzels Forlag, København 1956.*

De tre prinsipielle svartyper på spørsmålet om atomvåpen som etisk problem (se artikkelen foran dette heftes s. 204) kan illustreres ved de standpunkter som representeres av Helmut Gollwitzer, Walter Künneth og Helmut Thielicke.

Gollwitzer er talsmann for det radikale og absolutte nei. Hans standpunkt og aktive deltagelse i fredskonferansene i Praha har gjort ham til en meget omstridt person i tysk kirkeliv.

Gollwitzer hevder at atombombespørsmålet er det største og mest påtrengende anliggende for Kristi kirke i dagens verden, og han refser kirkens menn for deres beskjemmende taushet eller for at de ikke har noe annet å si enn flaue selvfølgeligheter.

Han går sterkt inn på spørsmålet om grensen mellom tillatelige og utillatelige krigsmidler. Læren om «rett krig» forutsetter en slik grense og folkeretten har søkt å markere den helt konkret. Anvendelsen av atomvåpen, hevder Gollwitzer, vil definitivt oppheve enhver forbindelse mellom krig og rettsorden.

Hans konklusjon er at de kristne ikke må ha noe som helst å gjøre med atomvåpnene; denne djevelskap må ikke engang brukes til gjengjeldelse i forsvar. Han etterlyser en «atomstreik» fra de kristnes side. Man må uten omsvøp spørre, skriver han, om en kristen som deltar i fremstilling og anvendelse av atomvåpen, virkelig kan forbli «im seligen Stande».

*

Künneths utredning går i praksis svært langt i retning av et ja til atomvåpnene. Han betrakter naturligvis atomkrigen som en katastrofe vi må gjøre «alt» for å unngå. Men samtidig anbefaler han at Vesten må være forberedt på å beskytte seg med makt, og det kan vel i dag vanskelig skje på annen måte enn ved anvendelse av atomvåpen. I sin store etikk «Politik zwischen Dämon und Gott» (1954) går han lite inn på atomkrigproblemet, noe som røper at han finner den tradisjonelle krigsetikk relevant også i atomalderen. Dette inntrykk bestyrkes i nærværende avhandling, som er et skarpt oppgjør med Gollwitzers standpunkt. Han betegner Gollwitzers nei som svermerisk nervøsitet og utopisk pasifisme.

Argumentene ligger for en del på det militær-politiske plan. Han advarer mot altfor overdrevne forestillinger om atomvåpnenes virkninger; kanskje de overhodet ikke vil bli brukt, i likhet med giftgass under 2. verdenskrig. Men hans viktigste innvendinger mot Gollwitzer er av teologisk art. Han avviser Gollwitzers tese at kirkens viktigste oppgave nå er å si et klart ord om atomvåpen; forkynnelsens sentrale tema nå som før er Kristus-budskapet. Like skarpt polemiserer han mot Gollwitzers forsøk på å binde den kristne samvittighet til et bestemt standpunkt. Dette er nomisme, konstaterer han. Og følgen må uvilkårlig bli at de to regimenter blandes sammen, idet kirken ved en slik nomisme vil bestemme over politikken. Det vil skje en politisering av kirken og forkynnelsen. Den kristne samvittighet kan ikke bindes i denne sak; for også i atomalderen er samvittigheten fri gjennom rettferdiggjørelsen i Jesus Kristus.

*

Thielickes standpunkt er det mest avbalanserte og minst polemiske av disse tre. I motsetning til Künneth finner han det nærmest umulig å legitimere atomalderen som «rett krig» i luthersk mening; men han distanserer seg også mot det absolutte nei. Dvs.: Gollwitzers nei er et *mulig* standpunkt ut fra den kristne etikk, men ikke det *eneste* mulige.

Thielicke peker på — i likhet med Jaspers — at den største hindring for en gjensidig atomnedrustning ikke ligger i selve atomvåpnene, men i menneskenes angst, mistro og maktbegjær. Så lenge menneskene som fellesskap betraktet ikke kan forandre seg på dette punkt, kan ikke faren ved atomvåpnene ryddes av veien. Men disse menneskelige egenskaper henger sammen med den falne verdens struktur, derfor synes avskaffelsen av atomvåpenmakten å være et nesten håpløst problem. Thielicke hevder — med henvisning til Fadervårets 4. bønn — at etikken ikke kan forespeile muligheten av en absolutt verdensfred, men at den må rette søkelyset mot de nærliggende og realiserbare oppgaver. Atombombeproblemet må løses fra dag til dag, og kirkens etiske veiledning kan ikke fortape seg i de fjerne, absolutte mål. Ellers risikerer dens utsagn å bli intetsigende og uten hjelp på det politiske plan. Thielicke går også meget verdifullt inn på atombombeproblemet som tema for forkynnelsen. Han fremhever at evangeliets trøst også må gis til dem som bærer atomkrigangstens byrde, og han advarer bestemt mot at forkynnelsen utnytter denne undergangsfølelse som homiletisk hjelpemiddel til å fremkalle botsstemning. Forkynnelsen bør være et legemiddel mot den hysteriske angst; denne angst kan skape en farlig politisk labilitet, og den mangler tillit til Guds allmakt. Derfor må forkynnelsen bestrebe seg etter å vise nøkternhet og saklighet.

*

«*Der Christ im Atomzeitalter*» er fire foredrag holdt på et teologisk møte i det Rhinske Konvent januar 1959. Bidragsyterne er W. Künneth (Glaubensentscheidung und Ermessenfragen), Erwin Wilkens (Was heisst «politischer Gottesdienst»?), Paul Jacobi (Die politische Predigt in der evangelischen Kirche) og Heinrich Höhler (Der Auftrag der Kirche im Atomzeitalter). Foredragene har i vesentlig grad brodd mot tesen om det absolutte nei som bindende for den kristne samvittighet.

*

Den svenske publikasjon «*Kärnvapen?*» er resultatet av et komitéarbeid. Dens intensjon er å gi «en kristet-etisk orientering inför ett ställningstagande». Sivilingeniør Sven-Erik Aljered skriver om tekniska fakta i forbindelse med atomvåpnene. Gunnar Hillerdal har en instruktiv artikkel om den kristne etikks prinsipielle retningslinjer overfor dette problemkompleks. Så følger bidrag av

professor Georg Landberg, pol. mag. Per-Olof Hanson og lektor Ansgar Eeg-Olofsson. De to siste reprenterer et ja og et nei til atomvåpen.

Eberhard Menzels avhandling er av spesiell interesse, fordi han behandler atomvåpenproblemet på det *juridiske* plan. Spørsmålet om atomvåpnenes legalitet rent juridisk hører også med i en etisk vurdering. Folkeretten søker å få anerkjent en konkret grense mellom de tillatelige og utillatelige krigsmidler. Og hva så med den etiske legitimitet av rettsstridige midler? Menzels konklusjon går ut på at enhver anvendelse av atomvåpen bør erklæres for rettsstridig. Men han innrømmer at det ennå ikke hersker consensus på dette punkt; det er et problem som folkeretten må arbeide videre med.

Brøndsteds bok er en populær bok om atomstrålingens biologiske virkninger. Brøndsted peker på at selv en forholdsvis liten strålepåvirkning ut over det normale, nemlig «bakgrunnsstrålingen» og strålingens anvendelse på sykehusene, vil øke mutasjonshastigheten. Og vi vet ikke, sier han, hvor stor mutasjonsøkning menneskeslekten vil tåle uten å bli degenerert. Vi vil kanskje ikke kunne vite det før det har gått flere generasjoner. Riktignok avviser han skremmebildet om at mutasjonene vil føre til en menneskerase av vanskapninger; en slik utvikling er en umulighet (s. 75). Men risikoen er allikevel enorm. Fremtidens slekter kan komme til å forbanne vår generasjon, dersom vi ikke med tilstrekkelig alvor søker å forebygge strålingens mutasjonsskapende evne.

Forfatteren har med hensikt brukt dystre farger. Når det gjelder så farlige ting, er det bedre å være overforsiktig enn for dristig. Han mener det må vekkes en verdensopinion, som kan gi et moralsk korrektiv til enhver form for lettsindig og kortsiktig atompolitikk. De år som er gått siden boken ble skrevet har så visst ikke gjort hans advarsler mindre aktuelle.

Tor Aukrust.

NY LUNDATEOLOGI

Gustav Wingren, *C. W. K. Gleerups Förlag, Lund: Luthers lära om kallelsen, 3. utg., 237 sider. 1960.*
Predikan. En principiell studie. 2. utg., 319 sider. 1960.
Skapelsen och lagen. 224 sider. 1958.
Evangeliet og kyrkan. 280 sider. 1960.
Kyrkans ämbete. 39 sider. 1958.
Svenska kyrkans ekumeniska ansvar. 56 sider. 1959.

Lundateologien er også hos oss blitt en vanlig betegnelse på den systematiske skole som i sin tid ble lansert av Anders Nygren, knesatt av Gustaf Aulén og ført videre av Ragnar Bring (jfr. T.T.K. 1/1960, s. 37 ff.). Gustaf Wingren som i sitt oppsiktsvekkende arbeid *Teologiens metodfråga* (Lund 1954) temmelig radikalt brøt staven over sin forgjenger (jfr. T.T.K. ibid., s. 37 f.), har siden i et par nyere arbeider forfulgt det program som han den gang staket ut under oppgjør med Nygren, Barth og Bultmann. Når dessuten et par av hans tidligere arbeider i dag foreligger uforandret i nytt opplag, er tiden inne til å danne seg et billede av den nye Lundateologi som her kan sies å foreligge.

Det går en merkelig klar linje gjennom hele Wingrens produksjon, like fra hans akademiavhandling av 1942, *Luthers lära om kallelsen* (2. utg. 1948), som han den gang disputerte på. Dette arbeid som nå for annen gang er kommet ut på ny, har allerede tidligere vært omtalt i T.T.K. (jfr. 1943, s. 85 f.). Her skal vi bare minne om de karakteristiske hovedsynspunkter som materialet er stillet inn under: I. Jord och himmel, II. Gud och djävul, III. Människan. De er naturligvis hentet fra

Luther, men når de er brukt til å systematisere hans utsagn, er det ut fra en synsvinkel som senere har vist seg å skulle få en dominerende stilling også i Wingrens egen teologi, slik den i dag er trådt frem med fullt klare og entydige konturer. I forordet til 3. utg. understreker forf. det som fra først av har vært anført som bokens hovedproblem, nemlig den «spänningen mellan frihet och tvång» som preger «Luthers skapelsetro» og som det så gjelder å belyse ut fra «centrum av Luthers tro» (s. 14, jfr. s. 7). Fremstillingen virker fortsatt like levende og like aktuell, og boken er da også i mellomtiden utgitt både på tysk (1952) og engelsk (1958) foruten på finsk.

Ikke mindre betydningsfullt for Wingrens egen teologi må det sies at et annet problem fra hans tidligere produksjon er blitt, nemlig det han i sitt neste større arbeid tok opp: *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus* (264 sider, Lund 1947). Dette arbeid foreligger ikke til omtale i vår sammenheng, men det bør likevel nevnes at det som viser seg å prege forf.s egen teologi, har en slående likhet med hans fremstilling av det som er «centralproblemet för Irenaeus» (s. 7), nemlig sammenhengen mellom «skapelsen, inkarnationen, kyrkan och den eskatologiska fulländningen» (s. 13). Kirkefaderens eget uttrykk for dette er begrepet *recapitulatio:* «Rekapitulationen sker genom Kristus men med oss människor, den är skapelseplanens frambrytande i inkarnationen och i segern över det onda vid Jesu frestelser och lidanden, varigenom fångenskapen brytes och en väg banas ut ur döden: i kyrkan och de dödas uppståndelse drages människan in i denna rekapitulation, så att hon når sitt ursprung och blir, vad hon är skapad till» (s. 13).

*

Her står vi ved noe som enda mer enn hans Luther-tolkning virker som et forspill til Wingrens egen fremstilling av skapelse og forløsning, slik den i dag foreligger i de to bidragene til dogmatikken som i det følgende skal omtales. Men allerede i *Predikan,* som første gang kom ut i 1949, er den tilsvarende problematikk tatt opp til inngående drøftelse, da ut fra et praktisk synspunkt som preger også hans senere produksjon og gir den et eiendommelig inciterende drag. Utgangs- og siktepunkt er nemlig her overalt den forkynnelse som teologien rett forstått er til for å tjene i form av kritisk besinnelse på budskapets innhold (jfr. Teologiens metodfråga, s. 194 ff.). Hva Wingren derfor vil i Predikan, er som undertitelen antyder, ikke å levere et bidrag til homiletikken, men å ta opp «det kristna budskapet till principiell annalys» (s. 14).

Det skjer ut fra «predikans situation» (kap. I), og her går forf. straks in medias res med en grunntese hvoretter forkynnelsen av det bibelske budskap er «mötet mellan ordet och människorna» (s. 1), Guds personlige tiltale til trellbunde mennesker som ved evangeliet settes i frihet. Det anlegges her en «irenaeisk och luthersk åskådning», som med støtte i moderne eksegese munner ut i den kristologiske tese om communicatio idiomatum og dermed også avviser Karl Barths teocentriske motsetning mellom Gud og menneske (s. 29 ff., jfr. s. 100, smlgn. s. 11 ff.). De følgende kapitler handler så im Bibelns budskapskaraktär (II), med karakteristiske undertitler som «Boken om Guds gärningar» og «Kristus, skrifternas herre», videre om Skapelse och synd (III), med «Den besegrade människan» og «Gud och djävulen» som undertitler, samt om Kristus i ordet (IV), med «Försoningens ämbete» og «Ordet och tron». Derpå følger så Död och uppståndelse (V), med «Skaparen och segraren», «Lag och evangelium», «Dop och nattvard», videre Det återupprättade människolivet (VI), med «Satans neder-

lag» og «De heligas samfund», og til slutt Texten och den levande guden (VII), med «Guds röst och människans lyssnande» og «Communicatio idiomatum».

Det kamp- og seiermotiv som her kan sies å dominere det hele, er vel kjent fra nyere svensk teologi, da nærmest fra Luther-forskningen, med Ragnar Bring: Dualismen hos Luther (1929) som et hovedverk på området. Den kritikk som Wingren retter også mot Bring (jfr. Predikan, s. 17 f. og s. 182), forhindrer ikke at han i forbindelse med «den avgörande synpunkten», om Kristi kamp og seier som fortsatt nyskapelse gjennom evangeliet, kan referere til Brings Luther-tolkning (s. 157 med anm. 80). Men når det er tale om Kristi død og oppstandelse som grunnlag for det hele, vender Wingren seg igjen mot det religionsfilosofiske innslag hos Bring og hevder at troen står og faller med «den *yttre* fakticiteten i uppståndelsen» (s. 174 ff. med anm. 25 ff.). Her merkes både nær sammenheng og klart brudd mellom generasjonene i Lundateologien, men det vil her føre for langt å forfølge saken videre i det her omtalte arbeid med dets fylde av synsmåter og litterære belegg, og for øvrig går den nevnte dobbelthet igjen også i de følgende arbeider fra Wingrens hånd.

*

Skapelsen och lagen fremtrer ifølge forordet som første bidrag til en mer direkte behandling av den dogmatiske problemkrets som sådan, mens forkynnelsens problem så vel som de teologiske metodespørsmål trer tilbake. Synsmåter som spilte en rolle allerede i Teologiens metodfråga under det kritiske oppgjør med andre, tas opp til nærmere drøftelse, og disposisjonen er meget enkel, først Skapelsen (I) som i tre kapitler settes i relasjon til evangeliet (A), dommen (B) og mennesket (C), dernest Lagen (II), igjen med tre kapitler, «Skaparen och lagen» (A), «Lagens första bruk» (B) og «Lagens andra bruk» (C). I forordet bebudes fortsettelsen om «evangeliet och kyrkan», som sammen med dette første bidrag kommer til «att vidröra de flesta dogmatiska problem av större vikt» (s. 5). I selve denne konstellasjon av «skapelsen och lagen» og «evangeliet och kyrkan» ligger en viss forenkling av hele den dogmatiske problematikk. I så måte minner opplegget noe om «eros och agape» hos Nygren, bare at Wingren avviser den dermed forbundne religionsfilosofi og isteden knytter til den lutherske dialektikk mellom lov og evangelium. Han mener seg dermed ferdig med «motivforskningen» (s. 186 ff.) og legger isteden vekt på bibelforskningen. Men også den dialektikk mellom skapelse og forløsning som bibelordet vitner om og som Wingren håndhever under synsvinkelen lov og evangelium, kan stå i fare for å reduseres til teologisk «grundmotiv» om dogmatikeren altfor raskt gjør den til dominerende tolkningsprinsipp.

Det altfor raske som her må sies å prege dette dogmatiske grunnriss, merkes i at lov og evangelium så å si med et enkelt håndgrep fordeles på skapelse og forløsning, slik allerede boktitlene angir. Det håndfaste grep om problemene som ytrer seg i dette, er igjen tydelig bestemt av den frontstilling som risses opp i arbeidet om Teologiens metodfråga. Den er denne gang særlig rettet mot Barth, som med sin kristosentriske antinomisme («Evangelium und Gesetz») sies å sette over styr en «bortåt tvåtusenårig tro på Guds verk i skapelsen» (Skapelsen och lagen, s. 170 f., jfr. s. 21 ff., 139 f.) Undertegnede har i sin tid i forbindelse med en omtale av Wingren påpekt noe tilsvarende når det gjelder den danske barthianer N. H. Søe, jfr. «Luthersk eller barthiansk etikk?» (T.T.K. 1943, s. 75 ff.) I dag synes Wingren i fare for å begå en motsatt forenkling i dogmatikken når han mener å kunne møte anti-

nomismens grunnskade i moderne teologi bare ved å sette skapelsen på plass igjen som et lovens regimente, mens det åndelige regimente fortsatt reserveres for evangeliet, med loven som kontrast (jfr. Predikan, s. 188 ff.).

Riktignok blir vesentlige sannheter som burde være selvsagte for evangelisk teologi, med denne vending av forholdet understreket på en virkningsfull måte i dette arbeid om Skapelsen och lagen. Med utgangspunkt i oldkirkens «treledade symbolum» fastslås som almen trosbekjennelse at først er også det falne menneske Guds skapning og dernest blir det i Kristus forløst ifra fallet, slik at «den frälsande gärningen *återställer* människan, den äger rum på skapelsens bas» (s. 51, jfr. s. 17 ff.). Denne recapitulatio beror på og inngår i de «grundläggande gudomliga gärningar» som i bekjennelsen oppregnes, og da i den rekkefølge hvori Gud ifølge Bibelen har «gjort och gör dem: skapelsen, människoblivandet, döden och uppståndelsen, andeutgjutelsen, yttersta domen» (s. 21, jfr. s. 25 ff.). Her gjelder at menneskets gudsforhold er gitt fra skapelsen av, bare at det «kan vara av olika slag: det kan upprättas en vredens och domens relation och det kan upprättas en förlåtelsens och barmhärtighetens relation, men allt sker inom detta elementära, att hon såsom född och levande är och förblir skapad från början till slutet samt, såsom skapad, mottager allt av Skaparen» (s. 30, jfr. s. 27 ff., 35 ff.). G.T. og N.T. hører for troen uløselig sammen fordi selve det at Gud er skaper, «ligger i gudsförhållandets botten» (s. 145, jfr. s. 13 ff., 137 ff.).

Å gå i detaljer om gjennomføringen av denne «huvudtes» (s. 25) vil her føre for vidt, men vi må likevel stanse litt opp ved det kritiske punkt, og det ligger da i den bestemmelse av lovens annen bruk som gir seg av Wingrens syn på skapelse og forløsning. Som utgangspunkt gjelder at det falne menneske står «under domen i skapelsen, bestämd av synden och bärande på vreden» (s. 73, jfr. s. 59 ff., 103 ff.), og samtidig gjelder at det nødrop som gir seg av dette, først ved evangeliet blir til «rop efter Kristus» og dermed til tro (s. 76), for «först när evangelium predikas, blir människan klar över sin egen skuld» (s. 190, jfr. s. 198, 204). Begge deler er gammelkjente evangeliske sannheter, men på overgangen fra det ene til det annet setter så Wingren et «ivartannat» av lovens første og annen bruk, hvoretter også dens dømmende gjerning «sker under lagens drivande till yttre gärningar på jorden» (s. 189). Allerede i en derav følgende «visshet om det egna livets förspildhet verkar lagen i sitt 'andliga bruk'» (s. 68), og for så vidt «pågår lagens andra bruk mitt i världen, utan att evangeliet predikas» (s. 192).

At Wingren her går ut over det lutherske standpunkt som han ellers vil innta, fremgår best av at lovens *usus spiritualis* her løses fra forkynnelsen og gjøres til en funksjon av *lex naturalis*, slik at allerede en naturgitt erfaring av egen nød og svikt tilskrives «åndelig» virkning: «Erfarenheten leder i verkligheten fram till Gud, men till hans krav och dom» (s. 81, jfr. s. 194 f.). Uten likefrem å frakjenne det såk. naturlige menneske de her omtalte «konkreta erfarenheter av skuld» (s. 195) regner den lutherske bekjennelse med en usus spiritualis (geistlich til forskjell fra geistig) først der hvor Kristus tar «das Gesetz in seine Hände und leget dasselbige geistlich aus» (Form. Conc., Epit. V, 8, jfr. Bekenntnisschriften, utg. 1930, s. 791). Etter Wingren derimot bærer det nødstedte menneske allerede uavhengig av forkynnelsen i seg «et anonymt krav på *tro*» som så bare behøver å få avstreifet anonymiteten gjennom forkynnelsen for å kunne artikulere sin nød og omskapes til tro på Gud som skaper og forløser (s. 72 ff., jfr. s. 68). Mens Luther bare kjente

anfektelsen som troserfaring, båret av konformiteten med Kristus i ordet, hevder Wingren en «redan existerande anfäktelse, som råder i människovärlden» — forut for og uavhengig av ordet, og derav gir seg så følgende ytterst enkle korrespondanse mellom «skapelsen och lagen» og «evangeliet och kyrkan»: Etter «de klassiska kristna dokumenten» (?) «låter man självklart evangeliet gå ut i världen och möta den redan existerande anfäktelse —», for «mot evangeliets nyfödande och livgivande gärning svarar en dödande och anfäktande gärning, som är igång i världen överallt der stötarna träffa» (s. 192).

Et forutgående forsøk hos *Henrik Ivarsson* på å tilskrive Luther en tilsvarende oppfatning av usus spiritualis ved her å føre inn en distinksjon mellom Åndens gjerning «in majestate» og som «donum», det første da om en «åndelig» lovbruk uavhengig av ordet, beror på usikre kombinasjoner og kan trygt betegnes som mislykket, jfr. Predikans uppgift (Lund 1956), s. 74 ff., anm. 22. Hos Wingren minner det hele mest om den apologetiske problematikk hos Werner Elert, jfr. særlig dennes eldre arbeider, Die Lehre des Luthertums im Abriss (2. utg. 1926) og Morphologie des Luthertums, bd. I (1. utg. 1931). Som Wingren vil også Elert «aus der umittelbaren Dramatik des menschlichen Lebens» klarlegge hva han kaller «die Voraussetzungen für die Lehre von der Versöhnung» (Abriss, s. 6), og til Wingrens almenmenneskelige «anfäktelse» svarer så hos Elert lovens og dommens skjebnebestemte «Urerlebnis» under Deus absconditus, hvortil evangeliet promte svarer som dialektisk motstykke (jfr. Morphologie I, s. 15 ff. og 55 ff. Om den apologetiske motivering jfr. Abriss, s. 139).

Wingren støtter seg her til Emil Brunner som i dette stykke minner om Elert (jfr. Skapelsen och lagen, s. 59 og 64, anm. 8 og 21), men det tør være at også moderne luthersk teologi her har noe å lære av Karl Barth, jfr. om dette min artikkel om Guds ord og den menneskelige tilknytning som dogmatisk problem (TTK 1953, s. 129 ff., smlgn. til kritikk av Elert min artikkel i Luth. Kirketid. 1941, s. 81 ff..). Når Wingren dessuten påberoper seg Edmund Schlink mot Barth (jfr. Evangeliet och kyrkan, s. 125, anm. 28), er det misvisende fordi nettopp Schlink er talsmann for den lutherske via media som tilskriver både Barth og Brunner et sannhetsmoment uten å følge noen av partene, jfr. Der Mensch in der Verkündigung der Kirche (1936, kap. 6 og 9, smlgn. TTK 1953, s. 140 ff.). Hos Wingren savnes både her og ellers en nærmere tilknytning til genuint luthersk læretradisjon, ut over den blotte Luther-forskning, og her vil da også Ivarssons løsningsforsøk vise seg utilstrekkelig. Til gjengjeld bringer Wingren en fylde av litteraturhenvisninger fra den samtidige forskning og debatt.

— — —

Evangeliet och kyrkan frembyr samme enkle disposisjon som foregående arbeid, først en bolk om Evangeliet (I) med tre kapitler, «Predikan och sakramenten» (A), «Kristus under lagen» (B), «Kristus och skapelsens förnyelse» (C), dernest en om Kyrkan (II), igjen med tre kapitler, «Anden och ordet» (A), «Kyrkan och skapelsen» (B), «Människan i kyrkan» (C). At fremstillingen straks setter inn med «dop och nattverd» (s. 11 ff.) og med forkynnelsen som «viva vox» (s. 26 ff.), beror på den strengt kerygmatiske orientering i Wingrens teologi og knytter til den «nya bild av Luthers predikan» som skal foreligge i ovennevnte avhandling av Ivarsson (s. 36 ff.). En utpreget luthersk problematikk rulles dermed opp, med dåpen som konstituerende for kristenstanden, realpresensen som vesentlig for nattverdsamfunnet og forkynnelsen — «predikan» — som selve livselementet i kirke- og kristenliv. Både ortodoksi og pietisme får

her mangt et nyttig memento, uten at vi her kan gå i detaljer, men samtidig merkes noe av den ensidighet som fortsatt utmerker Lundateologien.

I forsoningslæren følger Wingren den «klassiske» læretype fra Gustaf Aulén, bare med en «ny och stark tonvikt på Kristi mänsklighet» som korrektiv (s. 56), med sikte på «frälsningen såsom recapitulatio av skapelsen» (s. 68 f.) Det er igjen kamp- og seiermotivet som dominerer, og det betyr utvilsomt en fornyelse av synsmåter som spilte større rolle for Luther enn for senere luthersk læretradisjon. Men når det «latinske» rettssynspunkt som like utvilsomt spilte en avgjørende rolle også for Luther, fortsatt holdes utenfor, får det hos Wingren merkelige følger for rettferdiggjørelseslæren, således når syndsforlatelsen ensidig forbindes med Kristi oppstandelse og mer blir en funksjon av Kristi guddom enn av hans lidelse og død (jfr. s. 85 ff.). Lidelsen og døden er riktignok det medium hvorigjennom oppstandelsen og syndsforlatelsen realiseres (jfr. s. 61 ff. og 104 ff.), men noen egentlig soning er det strengt tatt ikke tale om, og derfor minner det hele mest om Hofmanns kjente omtolkning av forsoningslæren, jfr. kritisk omtale av *Ph. Bachmann:* J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre (1910, i Beiträge zur Förderung christl. Theologie).

Forskjellen mellom Wingren og Hofmann ligger her mer i den forskjellige tidskoloritt enn i den læremessige gahalt, for i begge tilfelle er «försoningen» redusert til en rekapitulasjon av skaperverket, tilveiebrakt gjennom Kristi seirende lydighet. Følgende karakteristikk av Hofmanns grunntanke kan derfor like godt gjelde Wingrens forståelse av Kristi verk: «Christus hat die Gottenfremdung der Menschheit überwunden und abgetan, indem er (und in ihm alle) sich unter dem (gottgeordneten) Ansturm des widergöttlichen Willens in vollem Gehorsam behauptete und damit eine durch den Tod bewährte Gerechtigkeit schuf, die bestimmt ist, das Heilsgut aller zu werden» (Bachmann, s. 32). Også Hofmann ville med dette påberope seg Luther mot den såk. latinske forsoningslære, men det misvisende i dette er under oppgjør med Aulén m. fl. påvist i den fremragende avhandling av *Arvid Sjöstrand:* Satisfactio Christi (Uppsala 1937), og det er dypt å beklage at Wingren ingen notis har tatt av dette arbeid og det langt dypere korrektiv som dermed er gitt til den såkalte klassiske forsoningslære.

Ved overgangen til bolken om Kyrkan (II) orienteres problematikken igjen ut fra det før omtalte grunnskjema hvoretter det gis «ett bestående universellt lagvälde, mot vilket evangeliet såsom absolutionsord i predikan kastas» (s. 125, jfr. s. 93 f. og 110). Det knytter til den lutherske dalektikk mellom lov og evangelium hvoretter evangeliet nettopp lyder «i lagens värld» (s. 113 ff.), men Wingren står her i fare for å gjøre hva han selv ellers advarer mot, nemlig å la seg bestemme antitetisk av motparten. Hans egen antibarthianske betoning av lex naturalis hvoretter mennesket allerede ute i verden får «smaka lagen i dess andliga bruk och förnimma domen» (s. 226), truer med å redusere dialektikken mellom skapelse og forløsning til et «grundmotiv» som fremtrer som hevristisk prinsipp både i bibelutleggelsen og i Luther-tolkningen. Wingrens egen læremester synes her snarest å være *Einar Billing* med den «reliöst motiverade folkkyrkotanke» mer enn Luther, og vi står dermed ved det som etter alt å dømme er Wingrens fremste teologiske anliggende.

Vi kan heller ikke her gå i detaljer, men det må nevnes at Billing allerede i Predikan på en rekke springende punkter anføres som støtte for Wingrens egen problematikk, særlig til fordel for den åpne folkekirke i motsetning til høy- eller lavkirkelig sektvesen (jfr. s.

259 og 264 ff.). Det åpne nådesamfunn er da også et genuint evangelisk anliggende, men når «tillhörighetsfrågan» og den dermed forbundne kirketukt i den grad blir uvesentlig for kirken som bærer av evangeliet at ikke engang dåpen skal få markere noen kirkegrense (s. 264 f.), da får det her en betenkelig bredkirkelig karakter. Også i Evangeliet och kyrkan anføres Billing som støtte, både for den før nevnte forsoningslære m. m. (s. 66 ff., 77 f. osv.) og i forbindelse med kirkeproblematikken (s. 151 f., 162 f. osv.) og dennes sammenheng med kallsetikken (s. 211, 235 osv.). Kan Wingren med tanke på Aulén si at det «verkligt värdefulla i den lundensiska teologien är ett vidareförande av billingska impulser» (s. 77, anm. 1), da kan det også tas som uttrykk for hans eget forhold til Billings teologi, jfr. hans artikler om Billing i Svensk teol. kvartalskrift 1944, s. 283 ff. og i «Nordisk teologi. Till Ragnar Bring», Lund 1955, s. 279 ff.

En ukritisk overtagelse av arven fra Billing er det selvsagt ikke tale om. I Skapelsen och lagen distanserer Wingren seg fra Billings folkekirkelige optimisme, men han taler samtidig — optimistisk nok! — om det blivende i «den billingska folkkyrkotanken» som veiledning nettopp i vår tids spente situasjon (s. 160 f.). Wingren strammer til det evangelisk-lutherske drag som vel var det bærende også hos Billing, men han fastholder med Billing den nærmest bredkirkelige betraktning hvoretter kirken så å si skal nøye seg med å la syndsforlatelsens evangelium lyde overalt uten å bekymre seg altfor meget om hvorvidt og hvordan det mottas ute i folket. I Evangeliet och kyrkan tar han riktignok dette siste problem opp til drøftelse og reserverer seg da mot en altfor løs «folkkyrka som inga gränser drar och icke dömer» (s. 213, jfr. s. 144 ff.). Kirketuktens problem vil han her løse evangelisk-luthersk og ikke lovisk-reformert, men det som både lutthersk og reformert konfesjon fra gammelt har hatt til felles med romersk-katolsk kirketenkning, nemlig selve prinsippet om kirken som «frelsesanstalt» hvori mennesker opptas ved dåpen for siden å «oppdras i den kristne forsakelse og tro», som det heter i vår kirkes dåpsritual, det trer hos Wingren som hos Billing tilbake for en ensidig aksentuering av «predikan».

Den nedvurdering av det institusjonelle i kirkens vesen som ligger i dette, er igjen tydelig antitetisk bestemt, ut fra fronten mot svensk høykirkelighet (jfr. s. 135 ff.). Det merkes også i *Kyrkans ämbete*, og det betyr da at det funksjonelle grunntrekk som utmerker evangelisk kirkeproblematikk, forstrekkes polemisk så at embetets innstiftelse i betydning av institusjon faller bort. Billing anføres her igjen som forbillede (s. 19), og tesen om at «predikoämbetet är förordnat av Gud» forekommer så bare i et sitat fra Apologien, som straks tolkes som om det bare gjaldt «evangelieförkunnelsen» som funksjon (s. 25, jfr. s. 26 ff.). Institusjonen reduseres dermed til adiaforon, med den følge at også problemet kvinnelige prester blir til et hensiktsmessighetsspørsmål som kan anses avgjort gjennom en allerede innført praksis (s. 34 ff.).

Svenska kyrkans ekumeniska ansvar trekker videre konsekvenser av det samme kirkesyn, men uten å gå inn på den billingske bakgrunn for det hele. Det må likevel til forståelse av sammenhengen nevnes at Einar Billing i likhet med sin far, Gottfrid Billing, i sin tid på avgjørende måte bidrog til å få knesatt den eiendommelige oppmyking av tradisjonell luthersk bekjennelsestroskap som til nylig har preget konservativ svensk kirkelighet av forskjellig avskygning, jfr. om dette *Arnold Werner:* Bekännelsetrogen frihet (Stockholm 1957). Werner skisserer visse konsekvenser for økumenikken (s. 270 ff.), men det er blitt forbeholdt Wingren å gjøre det i form av et meget bemer-

kelsesverdig økumenisk program, som i det foreliggende skrift er skissert i knappe og markerte trekk, med adresse både innad og utad. Resultatet er ikke fritt for å være oppsiktsvekkende i betraktning av at det gis ut for å gi seg av den lutherske bekjennelse, nærmest da av Conf. Augustanas 7. artikkel.

Utgangspunktet tas i Svenska kyrkans «egenartade ekumeniska situation», hvori inngår en eiendommelig berøring med «tre främmande synsätt» i spørsmålet om kirkens enhet (s. 7 ff., jfr. s. 10). Med sitt bispeembete pleier den nattverdsamfunn med anglikanerne, men uten selv å godta deres syn på suksesjonen som grunnlag for kirkens enhet. Med sin lutherske bekjennelse har den samfunn med andre lutherske kirker, men uten selv å legge bekjennelsesskriftene til grunn for enheten. Med de frikirkelige samfunn, da nærmest de svenske, rår en tilsvarende kontakt for så vidt som omvendelse og personlig tro finnes på begge sider, men uten at den svenske folkekirke gjør dette til noe vilkår for enheten. Selv må den «räkna med att fundamentet för kyrkans enhet är något annet, icke omvändelseakter, icke bekännelsesskrifter, icke vissa former av ämbetet» (s. 12). Enheten må bero på «Kristi egna stiftelser» (s. 14), og til forskjell fra — og på tross av kritikken fra — anglikanisme, konfesjonell lutherdom og den svenske frikirkelighet (s. 15 ff.), har Svenska kyrkan «en fjärde uppfatning» som Wingren så mener å gjenfinne i — den lutherske bekjennelse! (s. 25 ff.)

Det som følger, går ut på at «de lutherska bekännelseskrifterna själva synas utesluta tanken, att vissa bekännelseskrifter skulle kunna vara grundval för kyrkans sanna enhet» (s. 27, med henvisning til en redegjørelse av forf. i Evang. luth. Kirchenzeit. 1956, s. 146 f.). Foruten den manglende omtale av bekjennelsen i Conf. Augustana art. 7 anføres også Konkordieformelen som belegg for at ut over «den kristna församlingens enda rättesnöre, Bibeln» kan ikke bekjennelsen med sine «specifika läroavgörelser» danne noen norm for nådemiddelforvaltningen (s. 27 ff.). Ifølge Konkordieformelen skal nemlig bekjennelsen være en «historisk företeelse» som i likhet med det kirkelige embete skifter med ulike tider (s. 28, jfr. s. 31), og har man bare med Conf. Augustana «nämnt 'evangelii lära', som är predikan, då har man nämnt så mycket av bekännelsen som det är nödvendigt att nämna» (s. 36, jfr. s. 26 f.). Wingren synes å overse at bekjennelsen heller ikke her nøyer seg med forkynnelsens funksjon, men krever at den skal skje *pure et recte* (Conf. Augustana art. 7) og altså forutsetter det institusjonelle moment som ligger i en formulert lærekonsens, jfr. om dette *E. Schlink:* Theologie der luth. Bekenntnisschriften (3. utg. 1948), s. 280 ff.

De misforståelser som gjør seg gjeldende i en slik påberopelse av bekjennelsen, er ofte nok blitt påvist i vår tids debatt, bl. a. av *Hj. Lindroth* i Svensk pastoraltidskrift 1959 (nr. 10, s. 1 ff., under oppgjør med Ruben Josefson). Men når det endog kan påstås at for Konkordieformelen «finns det ingen anledning att därutöver (dvs. ut over henvisningen til bibelordet) uppräkna vissa symbola — och de uppräknas heller icke» (Wingren, s. 36), da er det all mulig grunn til enda engang å påpeke hvor lite dette har med den siterte tekst å gjøre. Det faktiske forhold er at i den innledning til Konkordieformelen som Wingren siterer, opprегnes samtlige forutgående bekjennelsesskrifter som finnes opptatt i Konkordieboken, først summarisk i Epitome (§ 3—5) og dernest mer omstendelig i Solida Declaratio (§ 4—8). Det beror da på at sammen med Bibelen som «die einige Richtschnur und Regel aller Lehr», hevdes på det bestemteste også bekjennelsen som uomstøtelig «Summa und Fürbild der Lehre», nemlig «weil sie aus Gottes Wort genommen», og derfor blir

bekjennelsen *både* underordnet Bibelen *og* sammen med denne overordnet «alle andere Schriften» (Sol. Decl. ibid. § 9—10, jfr. om «Privatschriften» motsatt kirkens *certa symbola* § 1—2).

Den konsens som Conf. Augustana krever som forutsetning for kirkelig enhet, er for Wingren tilstrekkelig ivaretatt ved at «själva bibelordet» og de innstiftede sakramenter faktisk forkynnes og forvaltes, med eller uten læremessig konsens: Både det konfesjonelt lutherske, det anglikanske og det frikirkelige standpunkt har talsmenn innenfor den svenske folkekirkes presteskap, men «dessa dogmatiska ståndpunkter upphäva icke det objektiva faktum, som nattvardsgemenskapen *inom* Svenska kyrkan utgör» (s. 40 f.). Denne kirke har derfor særlige forutsetninger for å få virkeliggjort en tilsvarende enhet utad, på linje med det offisielle nattverdfellesskap som fra 1922 består med den anglikanske kirke — uten at det tradisjonelle fellesskap med «världslutherdomen» dermed er opphevet (s. 15 ff.). Som nærmeste oppgave nevnes da forholdet til presbyterianerne utenlands og til frikirkene innenlands (s. 48 ff.).

Det gjenstår her bare å påpeke at med dette er det billingske kirkesyn ført ut i den rene latitudinarisme og at den svenske kirke om den følger denne linje, vil ende som en ny blandingskonfesjon i likhet med det eksperiment som den nye sydindiske kirke i dag utgjør. Men la det til slutt være sagt at Wingrens teologiske produksjon, til tross for det som kan og må innvendes, er et overordentlig lærerikt bekjentskap. Maken til fascinerende og givende lesning, preget som den er av treffende iakttagelser og en mangfoldig praktisk-teologisk visdom, skal en lete lenge etter. Denne nye lundateologi vil komme til å bety overordentlig meget, men den må leses med kritikk.

Leiv Aalen.

Jean-Louis Leuba: *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament. 144 s. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1957.*

En interessant og lærerik bok, opprinnelig skrevet på fransk med titelen L'institution et l'événement (Neuchatel 1950). Den er utkommet i serien «Theologie der Oekumene» og behandler i virkeligheten det økumeniske problem om kirkens enhet under eksegetisk synspunkt. Leuba viser i innledningen til forhandlingene på den økumeniske verdenskongress i Amsterdam hvor det ble klart at det vanskeligste problem for kirkenes gjenforening består i læremotsetningen mellom det «katolske» og det «protestantiske» prinsipp. Det første inneslutter kirkens kontinuitet, dens institusjonelle karakter, den sakramentale forståelse av embetet, den høye vurdering av tradisjonen og hevdelsen av den apostoliske suksesjon (for øvrig i ulike former). Det protestantiske prinsipp betoner derimot den Hellige Ånds frihet, de stadig nye inngrep hvorved Gud med sitt ord dømmer, formaner, støtter, oppliver og trøster sin kirke, det alminnelige prestedømme og alle embeders charismatiske karakter (s. 7). Ut fra denne problemstilling vil man forstå nærværende boks ellers nokså gåtefulle titel «Institution und Ereignis». Med det siste uttrykk sikter forfatteren da åpenbart til den direkte inngripen av Gud til forskjell fra institusjonens kontinuerlige utvikling eller til «hendingens» vertikale linje i motsetningen til institusjonens horisontale.

Forfatteren betoner imidlertid at hans arbeid kun er en eksegetisk studie, og at han ikke vil trekke de systematiske følgeslutninger derav for det aktuelle problem om kirkens enhet. Han vil bare peke på bestemte sider av N.T.s vitnesbyrd som kan yte bidrag til den økumeniske samtale. Og det gjør han

ved å påvise det som er felles og det som er ulikt i de to arter av Guds virksomhet etter N.T.; på den ene side konstaterer han en dualisme, på den annen en enhet i denne.

Fremstillingen faller i tre deler, Kristus, apostlene, kirken, og hver av disse deler har igjen to kapitler: Dualismen og Enheten. «Den kristologiske dualisme» forklares ved de to slags titler Jesus får: de institusjonelle eller messianske og de «spirituelle». Til de første hører betegnelser som Davids sønn, Jødenes konge, Kristus og Guds sønn, til de siste Menneskesønnen, Kyrios og Herrens tjener (s. 15). De spirituelle titler gir da til forskjell fra de institusjonelle uttrykk for de transcendente inngrep i Jesu liv og gjerning fra unnfangelsen ved den Hellige Ånd til oppstandelsen og himmelfarten. Jesus er på den ene side Davids sønn, på den annen side Davids herre, men tillike universal herre. Å la Kyrios-verdigheten gå opp i messianiteten er judaiserende hæresi, det omvendte er marcionitisk villfarelse. «Har man forkastet Davidssønnen, da forkaster man snart også Menneskesønnen» (s. 49 f.).

Når det gjelder *apostlene* fastslår Leuba først dualismen mellom de tolvs institusjonelle og Paulus' spirituelle apostolat, slik den viser seg i den ulike kallelsesmåte og i forholdet til Israel, og understreker så enheten mellom Paulus og urapostlene: De tolv anerkjente hedningeapostelens kall og hans evangelium, og han på sin side kunne hverken oppgi de hedningekristnes frihet eller enigheten med de tolv, men anerkjente den opprinnelige evangeliumsforkynnelse. Der er bare tale om en forskjell, ikke om noen motsetning mellom de tolvs institusjonelle og Paulus' charismatiske apostolat. Og vi har ingen bibelsk rett til å underordne Paulus' autoritet under Peters, som den romerske kirke gjør, eller bare å anerkjenne Peters og de tolvs apostolat for så vidt det er identisk med Paulus', som protestantismen er tilbøyelig til (s. 88 f.).

I 3. del, *«Kirken»*, får vi først en redegjørelse for den «ekklesiologiske dualisme» mellom jødekristendommens institusjonelle kirke og de hedningekristnes spirituelle, og her følger Leuba langt på vei *Karl Holls* distinksjon mellom Paulus' kirkebegrep og urmenighetens som ville binde kirken til Jerusalem som dens sakrale midtpunkt, men han bebreider Holl at han ikke også har syn for enheten mellom de to deler av kirken (s. 91 f.). Meget interessant behandler Leuba her forholdet mellom tradisjon og inspirasjon og mellom embeder og charismer, en forskjell som i alminnelighet, mener han, svarer til forskjellen mellom den jødekristne og den hedningekristne kirke (s. 103). I kapitlet om kirkens enhet hvor han peker på den jødekristne kirkes anerkjennelse av den hedningekristne og den sistes ening med den første, konkluderer han med å understreke at N.T. forbyr oss å utviske de spesifikke forskjeller mellom de to og bare å betrakte de hedningekristne menigheter som en utvidelse av den jødekristne kirke — det ville være å tolke urkirkens historie judaistisk. På den annen side ville det å anse den jødekristne kirke som en midlertidig levning av en jødedom som var endegyldig tilbakelagt ved Kristi oppstandelse si det samme som å forstå urkirkens historie i likhet med Marcion eller gnostikerne (s. 118).

Det har altså vist seg, at ifølge N.T. utføres Guds verk på to ulike og dog med hinannen forbundne måter som utfyller hverandre: institusjon og hending. Når det gjelder den følgende kirke må man derav slutte, at der til den kirkelige dualisme som N.T. bevitner for den apostoliske kirke, må svare en analog dualisme i den etterapostoliske tid, og det vil da si at kirkens enhet ikke kan bety opphevelsen av spenningen mellom institusjon (det katolske

prinsipp) og Åndens frihet (det protestantiske), men en høyere enhet svarende til N.T.s.

Leubas bok er rik på treffende iakttagelser og formuleringer, og hans eksegese kan jeg for meste tilstemme. Men de bibelteologiske slutninger kan der være grunn til å sette atskillige spørsmålstegn ved, det kan ikke nektes at de ofte i altfor høy grad er bestemt av det skjema av dualisme og enhet mellom institusjon og hending som forfatteren opererer med. En kan i hvert fall ikke så konsekvent som han fordele de institusjonelle og de spirituelle momenter på Kristi persons titler, på de tolvs og Paulus' apostolat og på den jødekristne og den hedningekristne kirke. Men det ville føre for vidt her å påvise dette i enkeltheter.

Som ovenfor nevnt reserverer Leuba seg mot å trekke systematiske slutninger fra hans eksegetiske studie til den aktuelle kirkelige enhetsproblematikk; han bare antyder at der må være en analogi mellom N.T.s kirke og ettertidens med hensyn til forskjell og enhet. Og liksom der i urkirken var rom både for institusjon og hending, skulle det da i dag være plass både for det «katolske» og det «protestantiske» prinsipp innenfor kirkens enhet. Imidlertid refererer den forskjell som Leubas bok dermed sikter til, seg mer til de ulike kirkelige ordningsprinsipper, så som vurderingen av embeter og charismer og tradisjonens betydning enn til selve den kristelige lære. Her ligger til sist hovedproblemet for de kirkelige gjenforeningsbestrebelser. Og mens de tolv og Paulus stemte overens når det gjaldt evangeliets lære, kan dessverre ikke det samme sies om de forskjellige kirker i dag. Men Leubas bok kan lære oss å se mer optimistisk på den oppdeling av kirken som skyldes spenningen mellom det institusjonelle og det spirituelle prinsipp. Den minner oss for så vidt om Augustana VII: Det er ikke nødvendig til kirkens enhet at man overalt har de samme menneskelige overleveringer eller kirkelige former.

Olaf Moe.

Olaf Moe: *Bibelens siste bok. En utlegning av Johannes' Åpenbaring. 275 s. Land og Kirke, Oslo 1960.*

Eduard Lohse: *Die Offenbarung des Johannes. 8. Auflage der neuen Bearbeitung.* [*Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk. Teilb. 11.*] *115 s. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1960.*

I vår tid som har så mange apokalyptiske trekk, er det ganske naturlig at Johannes' Åpenbaring har fått ny aktualitet. Men det er en vanskelig bok. Man trenger veiledning for å forstå den rett, så man ikke glir ut i det meningsløse. På norsk foreligger bare J. H. H. Brockmanns populære fortolkning i Lutherstiftelsens bibelverk, fra 1917. Når professor, dr. Olaf Moe nå har utgitt en fyldig fortolkning som i almenforståelig form legger frem et vitenskapelig begrunnet helhetssyn på Åpenbaringen, imøtekommer han derfor et behov.

Denne hans fortolkning er preget av den samme sindige vurdering av de forskjellige tolkningsmuligheter, og den grundige innsikt i fortolkningens historie som preger alle hans arbeider. Moe tvinger ikke leseren til å følge bestemte oppfatninger, men gjør rede for andres syn og begrunnelsen for det. En sammenligning med Lohses arbeid viser hvor saklig Moe er, for det er ikke alltid Lohse begrunner sin oppfatning så fyldig som Moe gjør før han avviser den.

Angående forfatterskapet understreker Moe den enstemmige kirkelige tradisjon for apostelen Johannes som forf. og mener de indre grunner mot hans forfatterskap — som bl. a. Lohse finner avgjørende — ikke er sterke nok til å avvise ektheten. Der er ikke bare forskjell i stil og sprog og begreper mel-

lom de to grupper Johannesskrifter — evangeliet og brevene p.d.e.s. og Apokalypsen p.d.a.s. — men også en likhet som støtter tradisjonen om den samme forfatter.

Etter et innledningskapitel om Åpenbaringen og den eldre profeti i G.T. og i N.T. behandler Moe en del prinsipielle tolkningsspørsmål — først synenes symbolske betydning hvor man ikke uten tvingende grunn bør oppgi den likefremme tydning, da tolkningen ikke skal være hverken allegoriserende, spiritualiserende eller historiserende, men realistisk, deretter tallenes symbolske betydning. Så følger et kapitel om åpenbaringens oppbygning hvor rekapitulasjonsteorien fra Augustin av avvises til fordel for den progressive eller kronologiske oppfatning, men med den reservasjon at der også forekommer foregripelser og rekapitulasjoner man må ta hensyn til.

I et nytt kapitel behandles trekk av tolkningens historie. De tre hovedtyper gjennomgås, den eskatologiske, den kirkehistoriske og den tidshistoriske tolkning, likeså den tradisjonshistoriske (som Lohse går inn for) og den endehistoriske tolkning som Moe mener gir best uttrykk for bokens fordring på å inneholde virkelig profeti.

Fortolkningen er som alltid hos Moe vel avveiet og solid begrunnet. Knutene hugges ikke over, men løses med tålmodighet så langt det lar seg gjøre, og ikke lenger.

En enkelt gang syns det meg at fortolkningen skaper et problem i stedet for å løse det. Det er s. 265 f. til 21, 24 ff. Her undrer Moe seg over at det i Det nye Jerusalem «skjelnes mellom folkeslag som boende utenfor staden og den selv og dens innbyggere». Han fremhever at det nok forklares av de profetiske forbilder, som Es. 60, men spør likevel om de frelste bor innenfor og om folkene utenfor består av mennesker som er gjenstand for misjon? I så fall ville det passe bedre til tusenårsriket som Zahn henfører det til, sier han. Men han nevner så også den mulighet at det er et utvalg av de frelste som bor i staden mens de kristnes store flertall lever i dens lys som omstråler jorden.

Ser en på skildringen av Det nye Jerusalem som kommer ned fra himmelen 21, 9 ff., så sprenger skildringen bildene fra den gammeltestamentlige profeti som så frem til det nye Jerusalem på Sion. Det er ikke det gamle Jerusalem som fornyes, men det nye kommer ned fra himmelen. Dets mål er kuben, og er symbolsk, som Moe påpeker s. 263, det er en henvisning til Det aller-helligste i Templet, gudsnærværets sted, og muren omkring har en høyde som i sammenligning med stadens er som en strek i horisonten (for å bruke et uttrykk fra Lohse), med 12 porter mot de fire verdenshjørner, åpne natt og dag. Staden er altså en representasjon av det allerhelligste (derfor trenges der intet tempel i den 21, 22) og der er ikke antydning til noen omtale av beboere i staden til forskjell fra beboere utenfor den. Staden representerer Guds fullkomne nærvær, slik Det aller-helligste gjorde det i Tabernaklet. Og den er ikke lukket som der, men åpen for alle folk til alle de fire verdenshjørner. Folkeslagene må da være alle de frelste av alle nasjoner som har sitt navn skrevet i livsens bok. Intet urent kommer derinn, ikke som om der ennå fantes noe, det er renset ut ved dommen før fullendelsen.

Moes fortolkning har mye å si både leg og lærd. Mest vil den gi dem som ikke bare vil lese den flyktig igjennom, men bruke den som hjelp til å trenge inn i teksten. For en fortolkning skal jo ikke bare leses, den skal gi mulighet for å trenge dypere inn i det skrift den fortolker. Og det gir denne Moes fortolkning som alle hans tidligere.

*

Lohses bok er en populærvitenskapelig fortolkning for tyske lesere, siste bind i serien Das Neue Testament Deutsch. I omfang er den ⅔ av Moes, den er også utkommet i 1960. Det er et verdifullt arbeid, men for norske lesere har den mindre interesse da den inneholder lite som ikke er tatt med av Moe.

Lohse anser forf. som en ukjent urkristelig profet som har forkynt med stor autoritet i Lilleasia. Han syns å være av palestinensisk herkomst, men det er usikkert om han er identisk med den presbyter Johannes som skal ha virket i Lilleasia, og hvis grav man mente å kunne påvise i Efesus. At han ikke er identisk med apostelen Johannes, anser Lohse som avgjort.

Lohse går inn for den tradisjonshistoriske fortolkning, og han henviser derfor hyppig til babylonisk astrakultus. Men han tar stadig på ny den reservasjon at forfatteren ikke har vært seg bevisst denne sammenheng. Fortolkningen bærer preg av nøkternhet og soliditet. De ting som Moe behandler i en fyldig innledning, gir Lohse korte redegjørelser for i en rekke ekskurser. Den er forsynt med et fyldig sakregister. Erling Danbolt.

J. D. Hughey: *Die Baptisten. Lehre-Praxis-Geschichte. 172 s. J. G. Oncken Verlag, Kassel 1959.*

De lutherske kirker utgjør som kjent den største konfesjonsgruppe innen den såkalte evangeliske kristenhet. Sammenlignet med baptistene har lutheranerne nesten 3½ ganger så mange tilhengere. Likevel danner baptistene med sine 22 millioner en stor og aktiv gruppe. Og det er umaken verd å sette seg inn i baptistenes historie, lære og praksis. Nå finnes det utmerkede håndbøker i konfesjonskunnskap som for så vidt på en tilfredsstillende måte behandler bevegelsen. Baptismens historie og praksis skulle da heller ikke være noen ekstra ubekvem materie som forskningsobjekt. Noe annerledes stiller det seg med læren. Den kan synes så enkel, samler seg jo om voksendåp (med tilhørende hamartiologi og antropologi) og indepedentisk menighets- (ikke kirke-) begrep. Nevner man dessuten en biblisisme som vil utelukke forpliktende bekjennelsesskrifter, så synes ringen sluttet. Men så enkelt er det ikke. Nettopp baptistenes frykt for formulerte trosbekjennelser gjør det vanskelig helt konsist å slå fast hva de står for. Nå er, som enhver med interesse for konfesjonskunnskap vil vite, baptistene mer redde for bekjennelsesskrifter i teorien enn i praksis. I praksis vrimler det av baptistiske trosbekjennelser. De er bare så lite tilgjengelige og derfor så lite påaktet av forskerne. På Universitetsbiblioteket i Oslo finnes f. eks. ikke den hittil viktigste samling av baptistiske bekjennelsesskrifter, nemlig W. J. Mc. Glothlin, Baptist Confessions of Faith, Philadelphia 1911. Og i Philip Schaffs mektige samlerverk The Creeds of Christendom, I—III, N.Y. 1877 mangler viktige baptistiske trosbekjennelser.

Nettopp her gir denne lille boken av Hughey hjelp. Den er i og for seg intet teologisk nybrottsarbeid, og gir seg heller ikke ut for det. Men den er, så vidt jeg kan se, hele veien vel fundert og tar fortløpende med fyldige sitat hensyn til eldre og nyere baptistbekjennelser. Forfatteren er selv baptist, men siktepunktet er ikke påtrengende agitatorisk eller apologetisk. Den nøkterne fremstilling avsluttes med en statistikk og har som verdifullt tillegg to tyske baptistbekjennelser fra 1944 og 1947. Litteraturlisten er knapp, men instruktiv.

Nils Bloch-Hoell.

Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen. Herder-Bücherei, Band 95, 173 s. Freiburg in Breisgau 1961.

Dette er en dokumentsamling i pocketbokutgave (med noteapparat) om det

kommende konsil i Roma. Det er særdeles interessante dokumenter som fortjener en relativt fyldig resensjon. Imidlertid vil det bli anledning til å komme nærmere inn på innholdet i boken i et annet hefte av T.T.K., i spalten Kirke og økumenikk. Her skal vi derfor innskrenke oss til en kort presentasjon. Det meste av stoffet er ellers offentliggjort i tidsskriftet Wort und Wahrheit i 1960.

Fragen an das Konzil åpner med sitat fra kardinal König til østerrikske journalister og fra et hyrdebrev om konsilet fra katolske biskoper i Holland. Det kommer tydelig fram at den katolske kirke av i dag i høy grad er interessert i å bringe på det rene hva troende katolikker håper og venter av det 2. vatikankonsil. De første tre kap. gjør rede for Johannes XXIII's kunngjøringer om konsilet, for hva et romerskkatolsk konsil er, og endelig for de nære og fjerne mål for konsilet. De neste to kap. taler nærmere om konsilets to første hovedmål, slik tiden har presset dem fram, nemlig utvikling eller utfoldelse av den katolske tro og fornyelse av det kristne liv. Kap. VI tar opp spørsmålene om fornyelse av forkynnelse og kanonisk rett og har som bemerkelsesverdig overskrift «Anpassung der kirchlichen Disziplin an die Bedingungen unserer Zeit.» (3. hovedmål). Bokens siste hoveddel omhandler oppnevnelsen av kommisjoner (juni 1960) og opplyser om hvem som er medlem i hver enkelt kommisjon, hvilke land de forskjellige medlemmer kommer fra osv. Dokumentsamlingen avsluttes med en oversikt over de 20 tidligere økumeniske konsiler i kirkens historie.

Enhver teolog med noen interesse for verdens største kirkesamfunn bør lese denne lille boken.

Nils Bloch-Hoell.

OPPLYSNINGSTEOLOGIENS GENEALOGI

W o l f g a n g P h i l i p p : *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. 185 + 63 s. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1957.*

Forfatterens ærend er å modifisere den tradisjonelle oppfatning av «wolffianismens» betydning for den tidlige opplysningsteologi. I stedet for Chr. v. Wolff stilles Johann Albert Fabricius (1688—1736) og brødrene Johann Christoph (1683—1739) og Johann Christian Wolf (med *én* f; 1689—1770) i sentrum. Forfatteren retter særlig søkelyset mot «physiko-teologien», den gren av den naturlige teologi som via empirisk studium av skaperverkets enkeltheter mener å kunne avlese kunnskaper om Guds eksistens, hans makt, hans visdom, hans hensikter med skapningen etc.

Det er en i sannhet imponerende materialsamling Philipp legger frem. Han nøyer seg ikke med å studere physiko-teologien som den artet seg i de første tredjedeler av det 18. århundre, han følger dens aner gjennom barokk og renessanse bakover til middelalderens apologeter (navnlig Raimundus Sabundus). Han mener på denne bakgrunn å kunne påvise at den tidligere opplysningsteologi ikke representerte noe brudd med den tidligere kirkelige tradisjon, og at den heller ikke betydde seier innen kirken for en gold intellektualisme. I sentrum for dens blikk står Guds «doxa»: «All him'len priser den eviges ære . . .» «Him'len, jorden, hav og torden priser dig hver ten og torn . . .»

Man kan neppe lese et verk som dette uten takknemlighet over det mer nyanserte og — kristelig sett — mer positive billede av det 18. århundre som uvegerlig blir resultatet. Dog er jeg for min del tilbøyelig til å mene at Philipp i noe for liten grad er seg denne sin mi-

sjon bevisst: han hopper litt for elegant fra den ene ensidigheten til den motsatte. Hans materialsamling er, som sagt, både interessant og fryktinngydende. Men hans analyser av materialet — og hans vurdering av det enkelte dokumentstykkes representativitet — later muligens en tanke tilbake å ønske.

Per Lønning.

Bernhard Lohse: *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers. 141 s. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.*

Luther har i sine skrifter uttalt seg om den menneskelige ratio på svært forskjellige måter. Den menneskelige fornuft er blind og forstår intet. Men andre steder prises fornuften som den høyeste gave Gud har gitt menneskene.

De skarpt kritiske uttalelser om den menneskelige fornuft er ofte blitt fremhevet som en meningsløshet. For et halvt århundre siden dømte H. Denifle strengt om Luther i så måte. Fremdeles synes katolske forskere å ha vanskeligheter ved å forstå Luther på dette punkt. Lortz finner hos Luther den nominalistiske atskillelse mellom fornuft og tro, og samtidig mener han Luther på en helt subjektivistisk måte avviser all autoritet.

Noen egentlig monografi over det foreliggende emne har vi neppe hatt. Forfatteren utfyller et hull i rekken av Luther-studier i så måte. Han gjør først rede for «der Stand der Forschung». Dernest gjennomgår han kronologisk Luthers skrifter frem til Hebreerbrevforelesningen (1517—18). I denne forelesning samt i de tidligere forelesninger til Romerbrevet og Galaterbrevet, mener forfatteren Luthers oppfatning foreligger ferdig utformet.

Bokens annen del gir en fremstilling av Luthers syn på ratio i systematisk sammenheng. Det finnes en sammenheng mellom ratio og egenrettferdighet, og en sammenheng mellom ratio og menneskelig overmot. I troens saker er fornuften blind. Også i jordiske saker strekker den ofte ikke til. Hvor troen ikke finnes, setter ratio et falskt mål for oss. Men ratio hører hjemme i det verdslige regiment. Kristus er ikke kommet for å forandre de jordiske ordninger, men for å forkynne evangeliet. Forf. er likevel ikke enig i den konsekvens mange forskere har kommet til, at fornuften i sin oppfyllelse av jordiske gjøremål ikke har noe med Gudsforholdet å gjøre. Han tar her avstand fra G. Hillerdal. Dette punkt skulle undertegnede gjerne sett utførligere behandlet. Her rører vi ved et spørsmål av den største betydning for teologi og forkynnelse. — Boken gir en god oversikt over problemet ratio — fides hos Luther.

Carl Fr. Wisløff.

Ralph G. Turnbull: *Jonathan Edwards. The Preacher. 192 s. Baker Book House, Grand Rapids, Mich., 1958.*

Forfatteren er en skotsk-amerikansk teolog som i flere år var professor i homiletikk ved Western Theological Seminary, Pittsburgh. Han hører til en fløy i den presbyterianske kirke som i forbausende utstrekning, til våre dager å være, fastholder den calvinske læretradisjon. Samtidig er han sympatisk innstilt overfor vekkelsesbetont evangelisering.

Jonathan Edwards er en skikkelse som er lite kjent her hjemme. Men han hører til de store navn i amerikansk teologi og kirkehistorie. Hans forkynnelse skapte en betydelig vekkelse, og hans mange avhandlinger og andre bøker er kommet i store opplag. Ved sin død var han president ved Princeton.

Som forkynner er Edwards særlig kjent for sin rystende alvorspreken «Sinners in the Hands of an Angry God». Det er fortjenstfullt av Turnbull

at han gir en virkelig oversikt over Edwards som predikant. Dermed blir det klart at hans forkynnelse av Guds kjærlighet i Kristus avgjort dominerte i forhold til den strenge domsforkynnelse som man hittil for ensidig har festet seg ved. Turnbull viser proporsjonene i Edwards forkynnelse og stiller det hele i relasjon til tidens prekenpraksis og teologiske tenkning.

Boken er oversiktlig og fremstillingen klar. Det tekniske utstyr er i den skjønneste orden med indeks og utførlig bibliografi. Av særlig interesse er åtte, for det meste meget nøyaktige, prekendisposisjoner. Jeg skulle anta at Turnbull selv som homiletiker representerer en utpreget tematisk metode. Denne forholdsvis lille boken er inndelt i hele 30 kapitler. Undersøkelsen av Jonathan Edwards som predikant blir således utført fra mange aspekter, og dette er verdifullt. Men mange av kapitlene er for kortfattet. Man får en fornemmelse av at undersøkelsen avsluttes før den er kommet skikkelig i gang. Fagteologer vil finne boken noe lett.

Nils Bloch-Hoell.

D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky [utg.]: *Soziologie der Kirchengemeinde. 256 s. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart 1960.*

Dette samleverket er utgitt i den kjente «Soziologische Gegenwartsfragen», en serie som tar sikte på en vitenskapelig orientering om de viktigste forskningsområder og problemstillinger i moderne sosiologi.

Her rettes sosiologiens søkelys mot menighetslivet. Forutsetningen er at menigheten kan betraktes som en sosiologisk gruppedannelse med bestemte adferdsmønstre i likhet med andre grupper og foreninger i samfunnet.

Fra kristelig synspunkt kan det muligens melde seg en viss skepsis overfor en slik betraktningsmåte. Menigheten er en åndelig størrelse, nemlig samfunnet av de troende, der ordet forkynnes og sakramentene forvaltes rettelig. Disse realiteter unndrar seg den sosiologiske forskning. Og vil ikke da sosiologien nødvendigvis bare beskjeftige seg med perifere problemer i menighetslivet? Ja, hva verre er: Den kan risikere å fremme en oppfatning hvor menigheten primært sees som en borgerlig innretning eller et interessefellesskap. Dette sekulariserte menighets- og kirkesyn ligger snublende nær i vår tid.

Tross alt er det imidlertid liten grunn til å frykte slike konsekvenser av å utlevere menighetslivet til sosiologisk forskning. Sosiologien deler de andre vitenskapers sterke begrensning overfor de åndelige realiteter. Og det kan på den annen side spores en doketisk tendens i de kristnes syn på hva en menighet er. Menighetslivet er i langt større grad enn vi kanskje makter å innse underlagt de generelle strukturendringer i samfunnet; dette fordi de individer som utgjør det troende samfunn også er samfunnsborgere og mennesker av kjøtt og blod.

Det er denne årsakssammenheng «nedenfra» sosiologien kan være med å klarlegge. I dag bærer en menighet i langt større grad enn tidligere preg av å være en avgrenset gruppe, en forening på det lokale plan — på linje med en rekke andre foreninger og gruppedannelser. Sosiologien kan beskrive denne gruppe og analysere dens struktur. Har dette noen kirkelig og teologisk interesse? Konstaterbare fakta om menighetslivet har alltid interesse. Sosiologien kan her stadfeste eller korrigere våre antagelser og gjengse forestillinger. Den kan legge frem nytt stoff med stor betydning for vurderingen av de kirkelige arbeidsmetoder og langtidsplaner. Den kan påpeke vesentlige svikt i menighetsarbeidet og avsløre forhold som kanskje kan føres tilbake til en tvilsom teologi.

Her i landet er det gjort lite på religionssosiologiens felt i alminnelighet og når det gjelder menighetssosiologien i særdeleshet. I Sverige er det utrettet en del; i første rekke må nevnes Berndt Gustafsson. Men foregangslandene på menighetssosiologiens område er Frankrike, U.S.A. og Holland; Vest-Tyskland og England har imidlertid også gitt verdifulle bidrag til denne menighetssosiologiske kartlegging.

«Soziologie der Kirchengemeinde» gir i en rekke spesialartikler oversikt over menighetssosiologien i disse land. Hovedvekten ligger på de katolske og protestantiske menighetsstrukturer, men også sekt- og diasporamenigheten kommer i søkelyset. Boken gir videre et rikt statistisk materiale og en fyldig bibliografi, omfattende ca. 400 verker fra ni land.

Det er bemerkelsesverdig at til tross for den store geografiske variasjon og den konfesjonelle forskjell viser menighetene i disse land en rekke felles strukturtrekk og «trends». I og for seg er de ikke sensasjonelle, men de praktiske problemer kirken her konfronteres med, venter på sin løsning. Jeg skal kort antyde noen av de «trends» som manifesterer seg i dette mangfoldige materiale.

For det første: Menighetsstrukturen er påfallende *yrkesmessig* preget. Arbeiderne og de intellektuelle viser gjennomgående en markert kirkefremmedhet. Legger man *inntekt* og *levestandard* til grunn, viser det seg at menighetslemmene fortrinsvis tilhører de høyere inntektsgrupper. Holder menighetene på å bli de «bedrestiltes forsamling»?

Videre: Det er en klar sammenheng mellom kirkelighet og *arbeids-* og *bostedsforholdene* innenfor en lokalmenighet. Menighetslivet står gjennomgående svakest i de miljøer hvor det er vanlig med familieflytning, og hvor det er stor avstand mellom hjem og arbeidsplass. Dette viser at de kirkelige arbeidsmetoder ikke har maktet å tilpasse seg virkningene av moderne industrialisering og kommunikasjonsvesen. Menighetsarbeidets hovedprinsipper forutsetter fremdeles en gammeldags fastboende befolkning og en organisk enhet mellom hjem og arbeidsplass.

Og endelig: Menighetenes sammensetning m.h.t. *kjønn og aldersgrupper*. Det er flere kvinner enn menn; men mer bemerkelsesverdig er fordelingen etter aldersgrupper. De kirkefremmede tilhører først og fremst gruppen 16—40 år, og dette gjelder både kvinner og menn. Kirkefremmedheten er altså størst i den livsperiode menneskene formes som voksne og oppdrar sine barn. Dette er en kjensgjerning som på lengre sikt kan gi urovekkende perspektiver for kirken og menigheten.

Tor Aukrust.

Wolfgang Trillhaas: *Der Dienst der Kirche am Menschen, Pastoraltheologie, Pfarrerbücherei für Amt und Unterweisung. Band I. 223 s. Chr. Kaiser Verlag, München 1958.*

Det er mange prester som er i villrede med sjelesorgen. Man har et idealbilde av forholdet, men virkeligheten svarer bare så dårlig til dette. Så blir man motløs og føler seg uduelig. Mange ser at legen overtar det som naturlig ville høre inn under cura animarum og kommer i tvil og anfektelse.

I Wolfgang Trillhaas' verdifulle bok om emnet «Der Dienst der Kirche am Menschen» kan man finne mye som vil hjelpe til et rett syn på og en riktig praksis med sjelesorgen. Jeg tror også det kan være sunt med en luthersk røst i diskusjonen om denne viktige del av prestens tjeneste. Vi har i det siste fått ikke så lite litteratur om emnet vestfra, særlig fra reformert hold. Særlig har metodikken vært i søkelyset og sikkert med rette. Men, en grundigere teologisk analyse av sjelesorgens grunnlagsproblemer må ikke forsømmes. Her gjør

Trillhaas et grunnleggende arbeid i denne boken. Særlig gjør han seg flid med å fremstille sjelesorgen som en k i r k e l i g tjeneste etter at den mer eller mindre er blitt betraktet og behandlet som et privat anliggende for dertil egnede geistlige og lege kristne. Ikke minst dette har ført til det dilemma vi er i med sjelesorgen, mener forfatteren.

Dette betyr ikke at Trillhaas havner i en ensidig teoretisk og prinsipiell framstilling. Han kommer med mye verdifullt konkret stoff, men han mener at her har man hittil i protestantisk pastoralteologi gått for tilfeldig fram. Det har manglet en systematisk behandling av de spesielle spørsmål innenfor sjelesorgens praktisering og innenfor moralteologien og pastoralmedisinen. Uten en slik systematisk behandling også av den spesielle del av sjelesorglæren havner man for det meste i oppbyggelige eller teologiske alminneligheter uten at vinduene ut mot den barske virkelighet lukkes opp.

Trillhaas kommer inn på det problematiske navn på denne del av prestens tjeneste, s j e l e s o r g. Mye av forvirringen skriver seg nok fra terminologisk uklarhet. Det er interessant å legge merke til at uttrykket finnes hos Plato: «epimelia tes psyches». Og det er vel kanskje også symptomatisk for den seiglivede misforståelse at sjelen er noe framfor resten av mennesket, som vi har hentet fra den greske antropologi. Vi legger merke til tittelen på Trillhaas' bok, som også er et program: Der Dienst der Kirche am Menschen. Det er mennesket sjelesørgeren skal hjelpe. Derfor deler forfatteren sjelesorgen inn i forskjellige trinn, som alle tar sikte på å betjene Kristi legeme i dets lemmer. Her er det individuelle sikte underordnet et kirkelig. Ikke minst dette gir oss håp om at denne boken kan hjelpe oss med sjelesorgen. Første trinn er den alminnelige menneskelige kontakt, ikke minst ved den oppsøkende virksomhet gjennom husbesøk. Derved lærer man å kjenne sin menighet. Trillhaas atvarer mot en falsk spiritualisering av sjelesorgen. Noen «kjemisk ren» sjelesorg finnes ikke. Og det kan være en fare i den lovpriste arbeidsdeling i menigheten, hvoretter presten skal frigjøres til å gjøre det som bare han kan gjøre. Sann sjelesorg begynner ofte nettopp på det almenmenneskelige plan. Det neste trinn er at presten tar seg god tid når det blir fortrolig samtale ut av det og at han åpner sitt hjem for dem som søker hjelp. Likeledes gjør forfatteren oppmerksom på at det å svare omhyggelig og promte på brev hører sjelesorgen til. Når tillitsforholdet er opprettet ved sjelesorgens første trinn, får presten noe å gjøre. Og det å lytte er en stor kunst. Så som tredje trinn kommer den trøst og formaning ut fra Guds ord, som sjelesørgeren er satt til å formidle. Og her gjør Trillhaas oppmerksom på at det i grunnen aldri legger seg helt naturlig til rette. Det blir et sprang inn i situasjonen, et vågestykke, hvor Guds ord plaseres på den konkrete tilfelle. Men det må ikke forlede oss til å tro at enhver forberedelse i trinn er unødvendig.

T r o n T r o n s e n.

A a s m u n d D a l e: *Metodikk for kristendomsfaget i den 9-årige skole. 301 s. Fabritius & Sønners Forlag, Oslo 1960.*

Da kristendomsfaget i de senere årtier har hatt vanskelig for å hevde seg pedagogisk og metodisk, må det hilses med glede at faget har fått sin egen metodikk-bok allerede året etter loven om 9-årig skole ble vedtatt. Pastor Aasmund Dale har hatt svært gode forutsetninger for denne oppgaven. Ved spesialstudier i Tyskland har han skaffet seg solide religionspedagogiske kunnskaper, og gjennom flere års arbeid ved Institutt for Kristen Oppseding har han fått et klart syn for nødvendig-

heten av å gi kristendomslærerne metodisk hjelp.

Innledningsvis reiser Dale spørsmålet om en trenger en særlig metodikk for kristendomsfaget. Greier en seg ikke med en generell innføring i metodene som all skoleundervisning gjør bruk av? Dale svarer at selvsagt bør kristendomslæreren kjenne til de alminnelige undervisningsmetoder, men samtidig må en være klar over at kristendomsfaget er av en slik karakter at en må være varsom i valg av metoder. Kristendomsfaget står i en særstilling i skolen fordi det formidler et budskap og er knyttet til dåpen. Derfor har vi fremdeles en *kirkelig* kristendomsundervisning i skolen.

Dale har i sin bok maktet både å klarlegge kristendomsfagets egenart og kirkelige karakter og å gi orientering om og vurdering av de synspunkter som møter en i nyere pedagogisk psykologi. Både utviklingspsykologi, læringspsykologi og religionspsykologi har noe å lære en kristendomslærer, men psykologien skal være tjener og ikke herre for faget. Derfor kritiserer Dale tendensen i normalplanen av 1939 til enten å skjære bort vanskelige begreper i kristendomsfaget eller utsette behandlingen av dem til de to siste skoleår. Det er uforsvarlig pedagogikk å kaste ut eller konsentrere på et par år et stoff fordi det er vanskelig. Dersom et vanskelig stoff er viktig og nødvendig for faget, kan vi ved læringspsykologiens hjelp spre læringen over flere klassetrinn og sette inn det merarbeid som sikrer at dette stoffet blir lært.

Når det gjelder metodisk variasjon i kristendomsundervisningen, gir Dale en bred oversikt over og vurdering av de mange forskjellige metoder som kan gjøre timene levende, aktuelle og engasjerende for elevene. Han understreker at det er stoffet som skal bestemme metodene, ikke omvendt. Ut fra dette grunnsyn viser han så hvordan en kan legge opp undervisningen forskjellig etter som en har for seg stoff fra G.T., N.T., katekismen, salmeboken, kirkehistorien, misjonen.

De siste års kamp om kristendomsfaget bør ha gjort det klart for alle kristendomslærere, enten de er i presteeller lærerstilling, at det nå gjelder å være våken og godt rustet for sin undervisning. Dales bok bør bli lest og drøftet av prester og lærere. Ut fra min erfaring som kristendomslærer i folkeskole, framhaldsskole ungdomsskole, realskole og gymnas vil jeg si at Dales bok er en meget verdifull hjelp for landets kristendomslærere i alle skolegrener. I særlig grad bør boken bli hilst velkommen på lærerskolene, praktisk-teologisk seminar og pedagogisk seminar. Boken gir allsidig orientering om vår tids undervisningsmetodikk i sin alminnelighet og kristendomsfagets metodikk i særdeleshet, og virker som en sterk oppfordring til samvittighetsfullt arbeid med faget.

Tjostolv Elsbutangen.

Theophil Thun: *Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule. 276 s. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1959.*

Det mest verdfulle ved denne boka er kanskje bibliografien med 219 titlar frå tysk religionspsykologi og tilgrensande felt, der nokon kvar nok vil finne nye ting. Men heller ikkje sjølve undersøkinga, som er ei frukt av arbeidet ved Institut für Kindesbeobachtung ved Pädagogische Akademie Paderborn, er uinteressant, sjølv om ein etter titelen nok hadde venta seg noko meir enn det som her vert lagt fram. Både med omsyn til material og med omsyn til metode.

Materialet er i spinklaste laget: klassesamtalar med 6 folkeskuleklassar plus intervju med utvalde elevar frå dei fire

VÅRE BIDRAGSYTERE

Nome, John, professor, dr. philos. et theol.: se TTK hefte 1 1960.

Dahle, Ingebrigt: (f. 24. mai 1910) sogneprest i Hof i Vestfold. Har skrevet en rekke kronikker i dagspressen om: skotsk kirkeliv og teologi, «Codex Sinaiticus», feltpresttjeneste,sjømannsmisjon osv. har oversatt fra engelsk «Tegn og Symboler i Renessansens Religiøse Kunst» (1956). Har utgitt bibelstudiene «Gud bruker mennesker» (1957), «Håndbok for sjømenn» (1953), «Andaktsbok for Sjømenn» (1956) o. fl.

Aukrust, Tor Børresen: (f. 8. november 1921) dr. theol., ansatt i Norsk Menighetsinstitutt. Har utgitt: «Kristendom og verdensbilde» (1953), «Forkynnelse og historie» (1956), «Mennesket i kulturen» (1958).

Myklebust, Olav Guttorm, dosent, dr. theol.: se TTK hefte 4 1960.

(forts.)

småskuleklassane i ein skule og med fire miljøskadde barn, altså mindre enn den røynsle kvensomhelst lærar i kristendomskunnskap i folkeskulen vil rå over. Og metoden er, i samanlikning med det me er vane med frå ein del tilsvarande skandinaviske undersøkingar, heller naiv. Så stor rolle som det suggestive momentet vil koma til å spela i klassesamtalar, burde ein til kontroll ha utført meir omfattande parallellundersøkingar etter andre metodar enn dei få intervjua med einskildobjekt som her blir brukt som motvekt.

Likevel les ein dei ordrette referata av samtalane og intervjua med utbyte, for at det rører seg levande liv attom svara, er ikkje vanskeleg å merke. Når det suggestive momentet tek overmakta og trongen til å kappast i kvikke svar eller leike med ord fører til altfor uekte svar, korrigerer klassen den einskilde. På den måten får ein eit brukande bilete. Men av kva? Av barnet sin religion, eller simpelthen av kva desse barna har lært i skulen? *Det* er problemet, eit problem som ein rett nok ikkje kjem utanom med nokon som helst empirisk metode, men som likevel sjelden vert så påtrengande som i denne undersøkinga, som gjer bruk av spørsmål som minner så altfor mykje om ein vanleg kristendomstime («Was denkst du von Jesus Christus? Vom Heiland? Vom Jesuskindchen?»). Kanskje burde undersøkinga heller heitt: Korleis forstår barna det me lærer dei i kristendomstimane? For det er dette ho lærer oss mest om. Og kanskje er det også berre på denne måten, ved at dei vaksnes undervising blir broten i det prisme den barnlege psyke er, at barnet i det heile har og kan ha nokon «religion».

Ikkje alle spørsmål er like heldige, som t. d. «Wie mag es wohl in der Hölle aussehen?» Forresten heller ikkje «Wie mag es wohl im Himmel aussehen?» For ein må ikkje gløyme at også spørsmål som blir stilt innanfor ramma av ei vitskapleg undersøking, på barnet verkar som ei form for undervising. Og vår oppgåve er å undervise barnet om det som står i Bibelen, ikkje å lokke det til å fantasere fritt om ting som ikkje står der.

Ivar Asheim.